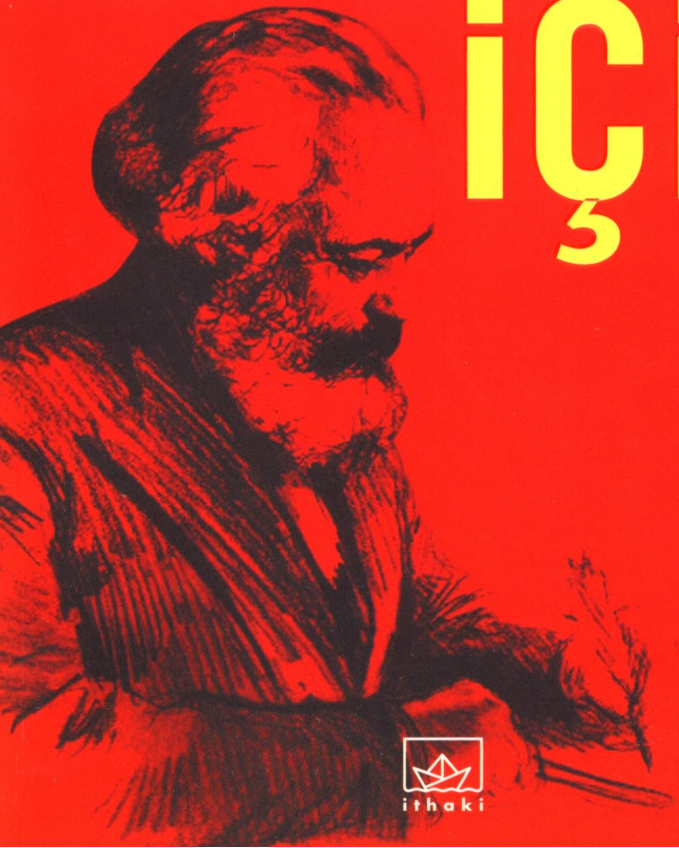
İthaki Tarih Toplum Kuram

MARX İÇİN

LOUIS ALTHUSSER



ithaki

Louis Althusser

Louis Althusser, Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. Jean Guitton'un, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1939 Temmuzunda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*Ecole normale supérieure* (Ulm Sokağı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın Eylül ayında askere alındı, bozgunda esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı ve doçentlik sınavından geçti. Ve 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. Aynı yıl, ENS'de felsefe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, baş asistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yapacaktır. 1950'den itibaren, ayrıca Lettres de l'Ecole bölümünde sekreterlik yapacaktır.

1959 yılında, ilk kitabı olan *Montesquieu. La politique et l'histoire* PUF Yayınları'nın Jean Lacroix yönetimindeki dizisinden çıkar. 1960 yılında, PUF Yayınları'nda Jean Hyppolite'in yönettiği dizide, Althusser'in Ludwig Feuerbach tercüme ve sunumu yayımlanır: *Manifestes philosophiques*. 1965: *Marx İçin* [*Pour Marx*] (1961-1965 tarihli makaleler derlemesi) ile *"Kapital"i Okumak* [*Lire "Le Capital"*] (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar ve Roger Establet ile birlikte) yayımlanır.

Élisabeth Roudinesco'ya göre, Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. René 1987 yılına kadar onunla ilgilenecektir. 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Yapıtlarından çok *etkisiyle* yüzyılımıza damgasını vuran Althusser, Marksizmin en özgün ve yaratıcı filozoflarından biri belki de en önemlisidir.

İthaki Yayınları - 150
Tarih-Toplum-Kuram - 2
ISBN 975-8607-94-4

Marx İçin
Louis Althusser

Fransızca'dan çeviren: Işık Ergüden
Yayına hazırlayanlar: Savaş Kılıç-Ahmet Öz

1. Baskı İstanbul, 2002

Özgün Adı: Pour Marx

© *La Découverte*
© *İthaki, 2002*

Yayın Koordinatörü: Füsun Taş
Kapak Tasarımı: Murat Özgül
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: Yeşim Ercan
Kapak ve İç Baskı: Kitap Matbaacılık
Cilt: Fatih Mücellit

İthaki Yayınları
Mühürdar Cad. İlter Ertüzün Sok. 4/6 81300 Kadıköy İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: 0 216 349 14 35
E-mail: penguenithaki@superonline.com
http://www.ithakiyayinlari.com

Marx İçin

Louis Althusser

Çeviren:
Işık Ergüden

1996 Tarihli Yeni Baskıya Önsöz

Etienne Balibar

"Marx İçin": Bir çağrı, hatta bir slogan niteliğindeki bu ad, bugün hâlâ otuz yıl önceki kadar yüksek sesle ve güçlü bir şekilde –belki de yeniden– çınlıyor. Ama bambaşka nedenlerle ve tamamen farklı bir bağlamda çınlıyor. Althusser'in kitabı bugün artık yeni okurlara seslenmektedir; dahası, bu kitabı yeniden okuyacak eski okurların kendileri ve metin algılayışları da elbette derinden değişmiştir.

1965 yılında birinci baskısı çıktığında bu kitap, mantığı ve etiğiyle, belli bir yönteme göre uygulanmış Marx okuması için bir manifesto, aynı zamanda da Marksizm için, dahası, hakiki Marksizm için (bir hareketin, bir "parti"nin ayrılmaz parçası olan ve kendini böyle gördüğünü de açıkça ifade eden bir teori olarak, felsefe olarak Marksizm için) bir manifesto olarak önem taşıyordu. Bugün ise durum farklıdır. Bu eserle birlikte belki geçmişi diriltmeye çalışacak, hatta hayalinde geçmişi yeniden kuracak birkaç nostaljiğin gözünde ne olduğu bir yana, geri dönüşsüz olarak tamamlanmış *Marksizmin-sonu sonrasında, Marksizmin ötesinde* Marx'ı okumaya, incelemeye, tartışmaya, kullan-

maya ve dönüştürmeye bir çağrıdır artık bu metin. Yine de, yüzyılı aşkın bir süredir varolmuş Marksizm'in ve onu bizim düşüncemize ve tarihimize bağlayan bağların karmaşıklığını tam bir cehaletle ya da yerleşik, basmakalıp düşüncelere özgü bir küçümsemeyle ele alacak değiliz elbette. Çünkü böyle bir dışlama, her zaman olduğu gibi, muhtemelen rakip renklere bürünmüş yanılsamaların ve hataların tekrarına yol açabilir ancak. Tersine, Marx'ın Marksizmle derinden çelişik ilişkisini, destekleyici metin ve bağlamlarla birlikte analiz etmek için inatçı bir çaba göstermemiz gerekmektedir.

Gerçekten de, bu kitapta girişilmiş olan iş, Marksizme teorik bir çehre ve bir vücut verme yönünde, bitmekte olan yirminci yüzyılın en orijinal, en akıcı ve anlamlı, aynı zamanda da en fazla kanıtlara dayalı çabalarından biridir. Marx'ı *yorumlama* üzerine kurulu bu kitap, elbette, Marx'ın eserinin ve ardıllarının "eserler"inin hem bir anlamda bilinmesinin hem de bir anlamda bilinmemesinin ifadesidir. Ama yine bu kitapta –en azından her zamankinden daha güçlü hissettiğim duygu budur– Marx'ın *düşünce tarzı*'nda, Althusser'in önerdiği deyimle "teorik pratiği"nde ortaya çıkan şey hiçbir "Marksizm"e indirgenemeyeceği gibi bu "Marksizm"in sınırlarını belli etmeye de kendince katkıda bulunmuştur. Bunu içerden yaptığından, bu düşünce tarzının kurucu önerme ve *aporia*'larına [çıkmaz] uzandığından, sonuçta, bu sınırların belirlenmesine daha güçlü olarak katkıda bulunmuştur.

Bu nedenle, *Marx İçin*'in 1965'de yayımlanmasıyla (ardından da, birkaç hafta sonra, kolektif eser olan *Kapital'i Okumak* yayımlandı[1]) birdenbire alevlenen ve (Fransızca'yla sınırlı kalırsak) Henri Lefebvre gibi önemli Marksistlerin ve Raymond Aron gibi

1) 1996 yılında Presses Universitaires de France tarafından "Quadrige" dizisi içinde yeni baskısı yapıldı

Marksizmin önemli muarızlarının da katıldığı "hayali Marksizmler" ve "gerçek Marksizmler" tartışması o günkü anlamını günümüzde yitirmiştir. Artık tüm Marksizmler hayali olmuştur. Ama, birbirlerinden oldukça farklı ve doğrusu pek az sayıdaki bazı Marksizmler, hatta çok çok az sayıda metnin temsil ettiği bazıları, hâlâ düşündürme ve harekete geçirme gücüne, dolayısıyla gerçek etkiler yaratma gücüne sahiptir. *Marx İçin*'in "Marksizm"inin bunlardan biri olduğuna eminim –bunu saptadığımı söylemem daha doğru olur.

Yine bu nedenle, yazarın kendi yazdığı bir önsöze böyle bir önsöz yazmak, başkasının kuluçkasında beslenmiş bir sözcüğü alıp, "bugün"ü –"vaktiyle" değilse de– "dün" haline getiren; ve canlı ve sonsuza dek eylem halinde bir yazının altına kendi yaralayıcı, tarihselleştirici yorumunu gizlice sokan biri olmak gülünç ve belki de yakışıksızken, Althusser'in kitabının 1996'daki yeni baskısını okurlara "sunmayı" kabul ettim yine de.[2]

Ama kaçınılmaz olarak gerekli bazı tarihsel ve biyografik bilgileri[3] vermeden önce, bu yazı ile okurları arasındaki açıklayıcı süzgeçleri, açıklama şifrelerini çoğaltacak "eski tarz" bir okuma teşebbüsünü önlemek istiyorum.

Kuşkusuz, *Marx İçin*'de bir araya getirilen metinlerin 1961 ilâ 1965 arasında yayımlandığını ve kitap haline getirildiğini bilmek gerek. Dolayısıyla, dünya tarihindeki ve Fransa tarihindeki *çeşitli olaylar arasında yer alır kitap*. Bir yanda, Stalin'in cinayetleriyle ilgili "Kuruşçev Raporu"nun damgasını taşıyan Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin XX. Kongresi (1956), Budapeşte ayaklanması ve Süveyş seferi (yine 1956), Küba devriminin za-

2) Aslında bu ikinci yeni baskıdır, çünkü 1986 yılında *Marx İçin*, Editions François Maspero'nun devamcısı olan Editions La Decouverte'in "Fondations" dizisinde tıpkıbasım olarak yayımlanmıştı

3) Bu baskının sonunda Louis Althusser'in yaşamının ve eserinin ana hatlarını yeniden ele aldığım bir "Biyografik Not" bulunacaktır

feri (1959), Cezayir savaşının son yılları ve Alger darbesinden sonra General De Gaulle'ün iktidara geri dönüşü (1958-1962), OECD'nin kuruluşu (1960), Berlin Duvarı'nın inşaası (1961). Ve diğer yanda, Vietnam'a Amerikan müdahalesi (1965), Çin Kültür Devrimi (1966'da başlar), Fransa'da ve öteki ülkelerde (Meksika, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya, Polonya...) Mayıs 1968 olayları, "Prag İlkbaharı" ve Çekoslavakya'ya müdahale (yine 1968), sosyalistler ile komünistler arasında "sol birlik ortak programı"nın imzalanması (1972) ve yetmişli yıllarda "Avrupa Komünizmi"nin doğuşu, Allende'nin devrilişi ve öldürülmesi (1973), Portekiz'de "Karanfil Devrimi" (1974)...

Marx İçin'in tezlerini, yalnızca Marksizmin ve Marx üzerine tartışmaların tarihi içine değil, oldukça belirgin bir iz bıraktığı yirminci yüzyıl felsefe tarihine de yerleştirmek için, bu kitabın o şaşırtıcı 1960 yılından hemen sonra yazıldığını bilmek kuşkusuz gerekli, hatta kaçınılmazdır. O yıl, Merleau-Ponty'nin ("Mauss'dan Levi-Strauss'a" yazısını ve "Machiavelli Üzerine Not"unu da kapsayan) *Göstergeler*'inin, Jean-Paul Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin (1962 yılında Lévi-Strauss *Yaban Düşünce*'de buna cevap verecektir), Gilles-Gaston Granger'nin büyük epistemolojik denemesi olan *Biçimsel Düşünce ve İnsan Bilimleri*'nin ve Gaston Bachelard'ın *Düşlemin Şiirselliği*'nin yayımlandığı, Jacques Lacan'ın düşüncesi etrafında Henri Ey'nin düzenlediği Bilinçaltı Üzerine Bonneval Kongresi'nin yapıldığı, nihayet (yazarının karşı çıkmasına rağmen) Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Fransızca'ya çevrildiği yıldır. Henri Lefebvre'in *Gündelik Yaşamın Eleştirisi* (1958 ve 1961) ve Michel Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* (1961'de yayımlandı), Jacques Derrida'nın *Husserl Geometrisinin Kökenine Giriş*'i, aynı zamanda Levinas'ın *Tümlük ve Sonsuz*'u ve Heidegger'in *Nietzsche* üzerine derslerinin yayımlan-

ması da *Marx İçin*'in başlangıcıyla doğrudan doğruya zamandaştır.

Dahası, *Marx İçin* yazılırken, Jean-Pierre Vernant'ın *Yunanlarda Mit ve Düşünce*'si (1965), Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si (1963), *Habermas'ın Kamusal Uzam*'ı (1962) ve Hannah Arendt'in *On Revolution*'ı (1963), Leroi-Gourhan'ın *Davranış ve Söz*'ü ve Levi-Strauss'un *Mitolojiler*'inin başlangıcı (1964), Popper'in *Savlar ve Karşı-Savlar*'ı, Vuillemin'in *Cebir Felsefesi* (1962) ve de Koyré'nin *Newtonian Studies*'i (1965) de yine planlanmamış olarak, keyfi "müdahale"ler şeklinde gündeme gelmiştir.

Nihayet, Herbert Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ından, Pierre Schaeffer'in *Müzikal Nesneler Kitabı*'ndan, Jankelevitch'in *Ölüm*'ünden, Barthes'ın *Eleştiri ve Hakikat*'inden, Benveniste'in *Genel Dilbilim Sorunları*'ndan, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'inden, Lacan'ın *Yazılar*'ının yayımlanmasından, Canguilhem'in "Kavram ve Yaşam"ından[4] vs. hemen önce gelir *Marx İçin*. Tüm bu eserler, bir diğer şaşırtıcı yıl olan 1966 tarihlidir...

Kısacası, Fransız akademik ortamının merkezine yerleşmiş meslekten bir filozofun ve Komünist Parti'nin "taban"ından bir militanın eseri olan *Marx İçin*'in yazımının ve yayımlanmasının; işgal yıllarında doğmuş çocukların yetişkin olduğu, soğuk savaşın "barış içinde bir arada yaşama" olarak tersine döndüğü (ya da sürdüğü), artık kaçınılmaz gözüken –ama her zaman için büyük mücadelelerle elde edilen– sömürgeciliğin sonunun genelleşmiş bir anti-emperyalizme ve sosyalizme yönelme eğiliminde olduğu, kapitalist "merkez" toplumların ekonomik büyümesinin ve kültürel dönüşümlerinin sonucu olarak zenginliklerin ve iktidarların dağılımına dair tartışmanın giderek büyüdüğü, Avrupa'nın batısındaki (henüz) ulusal ve (az çok) sosyal devletin kü-

4) 1968 yılında *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*'da yeniden yayımlanacaktır.

reselleşme virajını almaya hazırlandığı, Doğu'da ise Stalin-sonrası "reel" sosyalist devletlerin açık ya da gizli krizinin, çeşitli biçimlerde "devrimde devrim" (Regis Debray) imkânını açmış göründüğü savaş sonrası konjonktürün kararsızlık ve beklentisine müdahale ettiğini bilmek gereklidir.

Dahası, böyle bir kitabın, savaş-sonrası dönemin hemen başındaki felsefi tartışmalarla kıyaslandığında konu ve üslup değişiminin görüldüğü bir dönemde ortaya çıktığını bilmek yararlı olur. Bu değişimin tek nedeni, büyük ustaları Nietzsche ve ikincil olarak da Freud olan "kuşku filozofları"nın ya da toplumsal pratiği ve anlamlamayı hedefleyen disiplinlere içkin bir bilimsellik vermeyi amaçlayan "yapısalcılıklar"ın kendini göstermesi değildir yalnızca. *Sentez* formüle edişindeki dehasıyla bir süre sonra Foucault'nun dile getireceği gibi, "bilme ve iktidar" sorunlarının ahlak ve psikoloji (görüngübilimsel psikoloji de dahil) sorunlarına uzun süre baskın çıkması da değildir yalnızca. Tüm bunların yanı sıra –ve belki de esas olarak–, bu dönem boyunca felsefenin, tarih ve antropoloji aracılığıyla, psikanaliz ve politika aracılığıyla, *kendi dışıyla, kendi bilinçdışıyla, felsefe-olmayanla* geçmişte görülmediği kadar derinden karşı karşıya gelmesi ve çatışmasıdır. Bunu yaparken felsefenin kendini yok etmeye çalışmadığını, kendi özeleştirisinin ve yeniden oluşumunun araçlarını bulmaya çabaladığını bugün gayet iyi görüyoruz. Tüm inançları ve aidiyetleri bir yana bırakırsak, Marx'la olan yoğun tartışmasının nedenlerinden biri elbette buydu.

Evet, tüm bunlar yararlı ve gereklidir, ama, tekrar ediyorum, *Marx için* bir *belge* değildir. Şimdi mümkün olduğunca özlü biçimde hatırlatmak istediğim ve hâlâ geçerli olan iki nedenden dolayı bu bir *kitap*'tır.

Birincisi, *Marx İçin*, –sözcüğün güçlü anlamıyla– yazılmıştır. Althusser'in felsefi üslubunun en çarpıcı tezahürlerinden biridir bu kitap. Klasiklere gırtlağına kadar gömülmüş, tinselliğe ve tarihe tutkun, polemiğe susamış bir yeniyetmenin, sonra da en yetkin bilimsel, akademik yazıları kaleme alan bir gencin düşlerinde ve kalem denemelerinde bu üslubu uzun uzun aradığını, kimileri çok erken, kimileri çok gecikmiş, yayımlanmamış birçok yazının gün ışığına çıkması sayesinde bugün artık bilmekteyiz; dahası, aynı kişinin, bazı parıltılar hariç, "tarihsel ve diyalektik materyalizm"i sistematikleştirme çabalarıyla kendi alanlarında mücadele edebilmek için atıldığı teorik-militan teşebbüslerde ve uyduruk bir mahkeme (bu deyimin sorumluluğu bana aittir) için yazdığı otobiyografik savunma-iddianame-itiraf içinde kendini yitirdiğini de bilmekteyiz. Ama *Marx İçin*'deki üslubu –tıpkı daha önceki harikulade eseri *Montesquieu, Politika ve Tarih*'te[5] ve *Machiavelli ve Biz* adlı "kitap"ta (çünkü bu da bir kitaptır; sanki yalnızca kendisi için ve "teori"nin onuru için saklamış olduğu çekmecelerde bunu bulmak bize şaşkınlık ve heyecan vermiştir)[6] olduğu gibi– ilk okuyanları çarpmış olan bu üslup, Althusser'in en iyi üslubudur.

Bu, kesinlikten ve bilimden söz eden, retorik ve kavramsal tasarrufu sayesinde kendine kesinliğin ve bilimin araçlarını sunan, ama aynı zamanda son derece heyecan verici bir üsluptur: Kaynaklarını deşifre edemeyeceğimiz, yaşanan tüm tutkunun bir tür soyutlama lirizmi halini aldığı bir üslup (tıpkı Althusser'in Cremonini'den "soyut ressam" olarak değil, "soyutun ressamı" olarak söz etmiş olması gibi).[7] Aranan her şeyi Pascal'e ve Rousseau'ya, Peguy ve Sartre'a (elbette ona da), Marx'a ve Ni-

5) PUF, 1959 (1992'de "Quadrige" dizisinde yeniden yayımlandı.)
6) Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, cilt II, François Matheron'un bir araya getirdiği ve sunduğu metinler, Stock/IMEC, Paris, 1995, s. 42-168.
7) *Ecrits...*, II, *a.g.e.*, s. 173 ve devamı.

etzsche'ye borçlu olan, ama kesinlikle tekil –kişisel olarak kamusal denebilir– bir havası olan, "sonuçların gücü"nün ("Amiens tez savunması") kendini gösterdiği bir üslup. Ve, "savunduğu" kavram için ve bu kavram dolayısıyla bir yazı keşfi olmadan, –ister argümanlara dayalı ya da düşünümsel olsun, isterse de aforizmaya dayalı ya da kanıtlamacı olsun– felsefe olmayacağını böylece bize yeniden kanıtlamış olur.

İkinci olarak, *Marx İçin*'in kendine özgü bir doktrini yoktur – tersine, verili bir doktrinin (ya da teorinin), yani Marx'ınkinin "hizmetindedir." Ama bu doktrin, *varolmama* gibi tuhaf bir özellik sunar; en azından sistematik bir sunum biçiminde bu böyledir (çünkü "diyalektik materyalizm"i teorileştirme çabaları bir karikatürün ötesine geçememiştir). Demek ki, –Althusser'in de açıkladığı gibi– bu doktrini, taslak ve uygulamaların altında, "Marksizmin pratik eserleri"nde ve "teorik eserler"inde bu şekilde formüle edilmemiş sorulara cevaplar biçimi altında ya da "öncülsüz sonuçlar" olarak *keşfederken,* aynı zamanda, onu gerçek anlamda *üretmek* de gerekir.

Yani, bu doktrini oluşturan kavramları adlandırmak, eklemlemek, tezleri (aslında bunlar elbette varsayımdır) ifade etmek gerekir. *Marx İçin*'de Althusser'in, şaşırtıcı bir dizi kavramsal aygıt üreterek, böylece Marx'a söylemiş olduğundan daha fazlasını ve başkasını söyletme riskine girerek (bu itiraz Althusser'e çok yöneltilmiştir ve hâlâ da yöneltilmektedir) bıkıp usanmadan yaptığı şey budur. Ama aynı zamanda, Marx'tan kaynaklanan nosyon ve soruları da epistemolojinin, politikanın ve metafiziğin tüm alanına ihraç etme, yayma imkânı doğmuştur.

Althusser önsözünde ("Bugün", II, s. 27), Marx okumasından çıkardığı varsayımlarını iki temel teorik kavrama bağladı: "sorunsal" kavramı (bu kavramı, kitabı ithaf ettiği ve 1963 yılında

ölen dostu Jacques Martin'den ödünç aldığını söyler) ve "epistemolojik kopma" kavramı (bunu da hocası Gaston Bachelard'dan ödünç aldığını söyler). Gerçekten de, bu iki kavram –getirdikleri yorumlama sorunlarıyla birlikte– bugün bile "Althusserciliğin" bir tür imzasıdır, daha doğrusu epistemolojik söylemde bıraktığı izin ifadesidir. *Marx İçin*'i kavramada temel önem taşıyan bu kavramların, onun teorik içeriğini yok etmediklerine kuşku yoktur. Bense, tartışma yeri olmayan, yalnızca tartışma konusunu belirteceğim böyle bir sunumun içerdiği basitleştirici risklerle birlikte, birbirine bağlı üç nosyon ve soru dizisini unutmamayı öneriyorum.

Bu dizilerden biri, "epistemolojik kopma" etrafında düzenlenir. Gerçekten de *teorik pratik, bilimsellik* ve *sorunsal* nosyonlarının tüm hakkı Althusser'e aittir (*sorunsal* belki dolaylı olarak Heidegger'in *Problemstellung*'undan gelmektedir ve bunu, Deleuze'ün ve Foucault'nun "sorunsallaştırma"sıyla karşılaştırmak ilginç olabilir); fikir ya da düşüncelerin kendisinin değil, bunların maddi *olabilirlik*'lerinin sistematik birimi olarak düşünce ona aittir.

Bilim fikrinin yüklü olduğu duygulanımlar ve kapsadığı güçlükler ölçüsünde en hararetli tartışmaların baş gösterdiği nokta burasıdır. Bu noktada yalnızca iki gözlemde bulunuyorum. Althusser, (özellikle, "diyalektik materyalizm"in ya da "teorik pratikler teorisi"nin bilimsel ya da felsefi söylem olarak kabul edilip edilemeyeceği hakkında) farklı özeleştiriler yaptığında bile, Marx'ın teorisinin (*Kapital*'de sergilendiği haliyle) *stricto sensu* bir bilimsellik çekirdeği içerdiği fikrini kabul etmeyi reddeder; bu kavrayış henüz belirginleşmemiştir.[8] Daha doğrusu, yol boyunca evrim geçirir: (İdeolojik yanılsamaların ötesinde) "gerçe-

8) Acaba belirginlik kazandı mı, diye sorulabilir: Bkz. benim incelemem "Althusser'in Nesnesi," *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* içinde, Slyvain Lazarus'un editörlüğünde, Presses universitaires de France, Paris, 1993

ğe geri dönüş" fikrinden, daha Spinozacı bir fikir olan "teorik uygunluk" ve onun kendi yanılsama gücü fikrine doğru evrilir; bu aynı zamanda, karşı durduğu "ideoloji bilimi"dir.

Dolayısıyla, *Marx İçin*'in ve ardından gelen denemelerin, Marksist tartışmaya, (pozitivizm suçlamasına yol açabilecek) mevcut bir bilimsellik modeli mi "dahil ettiği", yoksa tarihsel materyalizmden (ve kuşkusuz psikanalizden) oluşan (hem çatışkılı hem de kesin) bilginin bu tekil pratiğinden yola çıkarak, (her koşulda eşzamanlı olarak) "bilim" kavramını yeniden oluşturmayı mı denediği sorusu sorulabilir (kuşkusuz sorulmalıdır da). Bu durumda, kopmanın ne olduğu konusunda bizi bilgilendirecek olan şey "bilim" değildir; bilimin ne olması gerektiğini kendimize yeniden sormaya, başka deyişle, bilimin içerdiği ama ille de kavramına kendisinin sahip olmadığı bilgi ve hakikat etkilerini kendileri için sorgulamaya bizi teşvik eden şey de (tüm biçimleriyle dolaysızlığın ve ampirizmin –Hume tarzındaki duyumculuğun ve Hegel tarzı spekülatifliğin– eleştirisi olarak) Marksçı kopmaya özgü gerçeklik değildir.

Kitapta hazırlanmış ikinci dizi *yapı* kavramı etrafında düzenlenir. Elbette bu da sistematik bir birim ya da bir "tümlük" fikrine gönderme yapar; ama bu ancak kendi etkileri içinde verilecektir, tamamen içkin biçimde, ya da kesinlikle "ayrılmaz" bir "var olmayan neden" tarzında verilecektir (Althusser daha sonra tözün Spinozacı ayrılmazlığını kiplerinin çoğulluğuyla karşılaştıracaktır). Söz konusu edilen şey Marx ve onun –ardından da Marksistlerin (özellikle, konjonktür analizleriyle, "somut durum" analizleriyle Lenin'in)– tarihte keşfetmek istediği nedensellik türleri olduğundan, burada önem taşıyan şey, sözü edilen çoğulluğun, *pratikler*'in çoğulluğu olmasıdır. Pratikler bütününü yapılandırmak, bunların birbirleri üzerinde etkide bulunma

tarzlarını anlaşılır kılmaktan başka bir şey değildir. Althusser bunu yalnızca öze ilişkin ve indirgenemez olan bir *üstbelirlenim* kipi üzerinden yaptıklarını söyler bize; bunun ötesinde, hiçbir "karmaşıklık indirgemesi" doğrusal bir determinizmin basitliğini bulmamızı sağlayamaz. Tersine, bu pratiklerden birinin (Marx bunu üretim tarzıyla ve emeğin sömürülmesiyle özdeşleştirir) "son kertede belirleyiciliği" ortaya çıktıkça, bununla bağlantılı olarak, heterojen bir "tahakküm"ün ya da "hâkimiyet"in gerekliliği de o ölçüde ortaya çıkacaktır, ve sonuç olarak, "katışıksız" ekonomik eğilimin gerçekleşmesinin önündeki engeller çoğalacaktır –bir başka anlamda ise, "tarihin" tek gerçek "motoru" olan sınıf mücadelesinin tüm malzemesini bu engeller oluşturur.

Yapının bu şekilde kavranması –"yapısalcılık" sorunu etrafında birikmiş tüm skolastiği kasıtlı olarak bir yana bırakıp belirtelim– ikili reddiyle kendini olumsuz olarak gösterir: Hem "bireyci" yöntemleri, hem de insan bilimlerinin epistemolojisini parçalayan "organisist" ya da "bütünlükçü" yöntemleri reddeder. Demek ki bu yapı kavrayışı, toplumsallığın köken olarak bireyi aşan "bağlar"ın ya da "ilişkiler"in bileşimi olarak teorileştirilmesine; yani Marx'ın, klasik idealizmler ve materyalizmler karşısındaki gerekliliğini, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de kabul ettikten sonra sürekli uygulamaya koyduğu bu teorileştirmeye, en azından biçimsel olarak felsefi bir anlam vermek üzere hazırlanmıştır.[9] Ve bunun karşılığı da, "'Piccolo', Bertolazzi ve Brecht (Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar)" adlı denemede öznel zamanların ayrışmasının ve uzaklaştırılmasının yapısı terimleriyle bize sunulmuş olan, antropolojik "bilinç" kategorisi eleştirisinin olağanüstü eskizidir: Tüm kitabın geometrik ve teorik hakiki

9) Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta, "yapısal nedenselliği", "mekanik nedensellikler" ile "anlatımsal nedenselliker"e karşıtlığı içinde tanımlayarak ifade edeceği şey de budur. Elbette aynı sorun söz konusudur.

merkezi bu metindir (ama aynı zamanda, estetik ve tiyatrodan söz ediyor diye –belki de bu utanç verici nedenle– kimse bu anlamda okumadığından "çalıntı mektup" gibi durur burada).

Ama bu durumda, yeniden bir güçlük kendini gösterir. Althusser'in burada, ne tarihi ya da tarihselliği, ne de, çok özgül olarak, tarihte *zorunsuzluğun* [contingence] *gerekliliğini* düşünmek için oluşturduğu "yapı" fikrini kullanma tarzına içkin bir güçlüktür bu. Yalnızca Marx'ın teorisinin ve "başlangıçları"nın evrimi hakkında değil; *genel olarak* bir güçlük. Bu güçlüğün, Althusserci şemaya en sadık teorik uygulamalarda asla ortadan kaybolmadığını kolaylıkla gösterebiliriz. Bir yandan, üstbelirleme fikri, içerdiği öngörülemezliğin ve tersinmezliğin [irréversibilité] paradoksal bileşimiyle birlikte, *olay*'ın (devrimci ya da karşı-devrimci durumların özel örneğinden yola çıkarak Lenin'in "fiili an" dediği ve Althusser'in bizzat burada "konjonktür" diye adlandırdığı şeyin) kavranabilirliğine uygulanmıştır. Diğer yandan, üretim tarzlarının tarih-aşırı karşılaştırmasına, yani ilerlemeci ideolojilerden, ekonomist evrimcilikten ve "tarihin sonu" eskatalojisinden sökülüp alınması gereken sınıf mücadelelerinin ve toplumsal oluşumların tarihsel *eğilimi*'ne uygulanmıştır. Sınırları güçlendirmek için, bir yandan komünist devrimlere, diğer yandan sosyalist geçişlere uygulanmıştır... Ama, eğer titiz olmak istiyorsak, aynı şey değildir bu. Birbirinin devamı olarak görülen "Çelişki ve Üstbelirlenim" ile "Materyalist Diyalektik Üzerine" adlı iki önemli deneme bundan sonra okunduğunda ya da tekrar okunduğunda, birinci denemenin üstbelirlenimi olay düşüncesine doğru eğdiği, ikincinin ise eğilim ve dönemleştirme yönünde eğdiği şeklindeki düşüncemin anlaşılacağı kanısındayım. Çözüm elbette bu bakış açılarından birini diğerine yeğ tutmaktan ibaret değildir. *Marx İçin*'de ve onun yapı fikrinde, bu iki ba-

kış açısının gerilimi ya da karşılıklılığı olarak tarihsellik sorununun, çözümleyici olamasa da özellikle sıkı bir şekilde ortaya konduğunu görmek çözüm için daha uygundur.

Son olarak da, *ideoloji* nosyonu ve sorunu etrafında düzenlenmiş bir dizi vardır. Hem (felsefi olduğu kadar politik nedenlerle de) "ideoloji(ler)"den söz etmeyi reddetmek istemeyenler arasında, hem de tarih söylemlerinin soybilimi ya da hermönetiği karşısındaki esas engeli burada görenler arasında bir döngü oluşturan bu nokta üzerinde otuz yıl tartıştıktan sonra, nihayet belki ideolojinin "Althusserci" kavranışı hakkında basit birşeyler söyleyebiliriz.

Öncelikle bu kavrayış Althusser'in *felsefi* girişiminin ve söylem ve disiplin olarak *felsefeyle* ilişkisinin merkezini oluşturur. Çünkü, ideoloji felsefenin, "kendinin bilinci"nin –iyi ya da kötü– aynasından geçmesini ve kendi maddi olabilirlik koşulları karşısında, *ideoloji-olmayan*'ın alanında, yani toplumsal pratiklerde kendini konumlandırmasını sağlar (ya da, varsayımsal olarak, bunu sağlamalıdır). Ama yine de ne kendini bir "yansı"ya indirger ne de ortadan kaldırır. Böylelikle de, Althusser'in teorisini felsefi modelleriyle –Spinoza, bir yanıyla Freud– birleştiren faal soy bağını oluşturur. Bunlar, özerkliğin, kendi kendine yeterliliğin değil, kendi felsefi söylemlerinin yaderkliğinin [hétérenomie] teorisyenleridir. "Topik" teorisyenleri, yani düşüncenin analiz ettiği çatışmalı alandaki konumunun ve böylece, gerçek, ama sonlu gücünün teorisyenleri.

Daha sonra, genel olarak ideolojinin "tanımı" hakkında, Althusser, özünde *asla değişmedi*: Bu tanım hemen ya da aşağı yukarı hemen (bkz. hümanizm üzerine tartışma) oluştu; ve 1968 sonrası denemelerde ("Ideoloji ve Devletin Ideolojik Aygıtları") bu haliyle yine karşımıza çıkacaktır. Ideoloji, tarihsel *Sein*'ın *Be-*

wusstsein'ı değildir; "maddi yaşam koşulları"nı (tersinden de olsa) yansıtan "gerçekten az çok uzak" (yani soyut, ideal) söylemlerde ifadesini bulan "toplumsal bilinç biçimi" değildir. İdeoloji, *bilinç* ve *bilinçdışı* (tanıma ve tanımama) biçimidir; *bireyler* kendi yaşam koşullarıyla *ilişkilerini* bu biçim içinde *hayali olarak yaşarlar*. En azından, temel düzey budur, tüm ideolojik yapının temellendirici katmanı budur ve özellikle, sınıf mücadelesinin ardışık oluşumları içinde tarihsel ideolojilerin ("feodal", "burjuva" ve de "proleter" ideolojiler olarak) yerine getirdikleri işlevin temellendirici katmanı budur.

Bu yıkıcı nosyon dizisi doğrudan doğruya buradan kaynaklanır. "İdeolojilerin sonu"na burada yer yoktur, ideolojilerin sonunun bir başka adı olduğu ölçüde "tarihin sonu"na da yer yoktur; toplumsal ilişkilerin şeffaflığına geri dönüş de olamayacaktır. Ama yine burada kabul etmemiz gerekir ki, Althusser yalnızca "kendi kampına karşı" sebatla çalışmakla kalmamış (felsefenin temel işlevlerinden birinin bu olduğunu söylüyordu: Bu nedenle filozofun bir kampının olması gerekir), kendisi de aşikâr bir biçimde bizzat çelişkiye düşmüştür. Gerçekten de, ideolojinin bu tanımının akla uygun tek *Marksist* tanım olduğunu, "toplumsal ilişki"nin Marksçı teorileştirilmesiyle *bağdaşık* olabilen ve bu teoriyi tamamlamayı sağlayabilen tek tanımın her koşulda bu olduğunu hiç durmadan belirtti –ve *Marx İçin*, bir anlamda, bu amaçla yazıldı. Kuşkusuz şunu saptamak gerekir ki (bir kez daha sorumluluk bana aittir), Althusser'in tanımı böyle olmadığı gibi, hem Marx'ın (Engels'e dair bir şey söylemesek bile) formüle edebildiği (özellikle *Alman İdeolojisi*'nde) tanımın *tam karşıtı* olmuş, hem de bu tanımın ısrarla uygulanması aslında Marksist teorinin ve eksiksizlik iddiasının "yapıçözümü"ne de yöneltmiş olmalıdır. Bu nedenle, Althusser böyle bir tanımın "materyalist"

olduğunu ileri sürdükçe (ve bunu yapmakta kuşkusuz haklıydı), biçim bozulmasına uğramadan hem "materyalist" hem de "Marksist" olacak bir felsefenin ufku, onun önünde gerilemek zorunda kalmıştır.

Bu noktada, Althusser'in *Özeleştiriler*'i hakkında kuşkusuz birşeyler söylemek gerekir. Ama özet olarak aktarmama ve okuru yalnızca en karakteristik metinlere yöneltmeme izin verilmelidir.

Aslında, "özeleştiri" adı altında belirtilmiş ya da belirtilmemiş birçok özeleştiri vardır. Bunlar, diğer koşulların aynı olduğunu varsayarsak, kendini doğrulamak için, düzeltmek ya da bozmak (hatta yok etmek) için, belki de kendini anlamak için, çiftyanlı bir şekilde kendi üzerine geri dönme eğilimini ifade ederler ve bu (filozoflar arasında bile) asla Althusser'e özgü bir durum değildir. Ama onun durumunda, hem düşüncesinin içsel oluşumu nedeniyle, hem de çevrenin çok büyük baskısı nedeniyle alışılmadık boyutlara vardığı bir gerçektir; varlığına ve teoriyle ilişkisinin kendine özgülüğüne geri döndürülmez şekilde damgasını vurmuştur. Sorun, bu düzeltmelerin tekrarlanması ve tekrarlanırken de dönüşmeleridir. Dolayısıyla, elimizde *Marx İçin*'i okumaya yönelik de olmak üzere birçok "rehber"imiz vardır, bunları Althusser'in kendisi önermiştir, ama onlar aynı yolları önermezler.

Biraz önce *Marx İçin*'in kendi zamanı ve kendi ortamı içinde okunmasını, ama yine de bir arşiv belgesine dönüştürülmemesini önermiş olmakla birlikte, burada, kimi zaman kendi içlerinde oldukça ilginç ya da açınlayıcı olan bu yorumların da –hesaba katılmamasını değil– metnin lafzına sistematik olarak *yansıtılmamasını* önermek istiyorum.

Bu yeni baskıda yayımcı çok haklı olarak ve titizlik göstererek, *Marx İçin*'in çeşitli yabancı dillere tercümeleri için Althusser'in 1967'de kaleme almış olduğu "Okurlara" başlıklı uyarıyı da kitaba sonsöz niteliğinde dahil etmek istedi; elbette Althusser'in burada sunduğu aydınlatıcı açıklamalar ve değerlendirmeler Fransızca okumalarda da değer taşımaktadır.[10]

Bu uyarıda Althusser'in ortaya attığı görüşler ("teoricilik" özeleştirisi, "yapısalcılık"tan uzaklaşma, bilim ile felsefe arasındaki farklılık üzerinde ısrar, ve felsefenin politikayla, özellikle devrimci politikayla içsel ilişkisi üzerinde ısrar), teorik bakış açısıyla, *Lenin ve Felsefe*'de (1968) ve *Özeleştiri Öğeleri*'nde (1974) ve daha politik bir bakış açısıyla *Positions* [Konumlar] (1976) adlı derlemedeki bazı metinlerde (özellikle "Devrim Silahı Olarak Felsefe" ve Marta Harnecker'in kitabı için yazılmış önsöz olan "Marksizm ve Sınıf Mücadelesi") yeniden ele alınmış ve geliştirilmiş görüşlerle aynıdır. Bu özeleştiriler, Althusser'in kendine mücadele yoldaşları olarak seçmiş olduğu (FKP'nin Ortodoks komünistleri ile UJCML'nin Maocuları) ve birbirlerine ölümüne düşman, ama aynı zamanda, teorinin güzel gözleri için "sınıf mücadelesini unutmamayı," hatırlatmayı aynı ölçüde iştiyakla isteyen iki tarafın aynı anda uyguladığı şiddetli baskıyı yansıtmaktadır. Daha derinden bakarsak, Mayıs 68'in ve diğer çağdaş olayların açıklanmasını, sömürü koşullarının ve proletarya mücadelesinin "son kertede belirleyici" olduğu genişletilmiş bir Marksist teori alanına, Althusser'in, kendine özgü teorik araçlarıyla *indirgeme* teşebbüsünü yansıtırlar. Daha genel olarak bakarsak, ne kadar yaşamsal olsa da, teoriyi bir "pratik" olarak düşün-

10) "Althusser Elyazmaları"nın da bulunduğu Institut Mémoires de l'édition contemporaine'in (IMEC) (25, rue de Lille, 75007, Paris) değerli katkılarıyla. Burada Althusser'in el yazısı notları, arşivlerinin bir bölümü, aynı zamanda da birlikte çalıştığı ve yazıştığı kişilerin bazı elyazısı notları bulunmaktadır. Öğrenciler ve araştırmacılar bu arşivleri inceleyebilir

meyi sonuna kadar sürdürmenin güçlüğünü yansıtırlar. Bu anlamda, geriye bakarak herhangi bir hakikati ortaya çıkarıyor değilim, ama yine de bunları tamamen ciddiye almak gerektiği kanısındayım.

Çok farklı dönemlerde ve çok farklı amaçlarla yapılmış ve başka yönlere yoğunlaşan iki başka "özeleştiri"yi de belirteceğim. Birisi, "Amiens Tez Savunması"ndan (1975; 1976 yılında *Positions* derlemesinde yeniden yayımlandı, Editions Sociales) 1980 felaketinden önce ya da sonra yazılmış (Fernanda Navarro ile 1984 *Söyleşiler*'inde, modern diyalektikçilerden çok Epikür'den esinlenen bir "rastlantısal materyalizm" tasarlamanın gerekliliğine ilişkin gibi) derin içerimleri olan ya da çok yoğun bazı metinlere kadar uzayıp gittiği görülebilecek bir özeleştiridir. Bu sözcük [üstbelirlenim] önceki yazılarında en fazla bir kez yer almış olsa da, Althusser 1975 yılında doktora jürisine sunduğu "tez savunması" metninde, çelişki ve çelişkinin "eşitsizliği" hakkında, *üstbelirlenim*'in, bir o kadar temel olan bir *altbelirlenim* olmadan asla olamayacağını belli belirsiz dile getirir: Altbelirlenim, üstbelirlenimle almaşıklık ilişkisi içinde değil, aynı nedensel belirlenim içinde işleyen aynı yapının oluşturucusu olarak temel önemdedir.[11] Burada, örtük bir yorum biçiminde bir özeleştiri ilavesi okumaya kadar gidebilir miyiz? Ben bu kanıdayım ve bu özeleştiri diğerlerinden daha yapıcı olduğundan bana daha da ilginç gelmektedir. Bu özeleştirinin sağladığı bilginin *–zorunsuzluğun gerekliliği*'ni "yapısal olarak" açıkladıktan sonra, *bu zorunsuzluğun zorunsuzluğu*'nu, aynı olayın bağrında bir arada var olan olasılıkların ya da eğilimlerin "alt-belirlenmiş" çoğulluğunu ifade etmek kalır geriye– bunun bir tezden, hatta bir hipotezden ziyade felsefi bir program olduğu kesindir.

11) *Positions*, *a.g.e.*, s. 146-147

Sonuncu özeleştiri, Althusser'in özyaşamsal yazısı olan, 1985'te yazılan ve 1992'de ölümünden hemen sonra yayımlanan *Gelecek Uzun Sürer*'de bulunabilecek olandır:[12] Bu da yine, *Marx İçin*'in teorik (ya da "katışıksız olarak" teorik) içeriğinden ziyade teorik müdahalenin bu kipliğine yöneliktir. Ama, bu kez, (1967 uyarısındaki gibi) iradedışı bir "sapma"yı ("teorici") ortaya çıkarmak için değil, bir *hile* yapmak için, Machiavelli'vari bir şekilde kendi kazdığı kuyuya düşen dogmatizmi istikrarsızlaştırmaya yönelik kasıtlı ve yasadışı bir planın aygıtı olarak göstermek için yapılmaktadır özeleştiri: "Bu nedenle, o dönemde, *Parti içinde katışıksız teorik müdahale dışında başka politik müdahale biçimlerine* başvurmanın yolu nesnel olarak yoktu, dahası, bu katışıksız teorik müdahaleyi de mevcut ya da kabul görmüş teoriye dayanarak ve onu Parti'nin kullanma tarzına karşı çevirerek yapmak gerekiyordu. Ama kabul gören teorinin Marx'la bir alâkası olmadığından ve Sovyet tarzı, yani Stalin tarzı diyalektik materyalizmin çok tehlikeli saçmalıkları dizisine dahil olduğundan, Marx'a geri dönmek gerekiyordu ve olası tek yol buydu, çünkü *kutsal* kabul edildiğinden politik olarak tartışmasız biçimde kabul görmüş bir düşünceydi ve Stalin tarzı diyalektik materyalizmin, tüm teorik, felsefi, ideolojik ve politik sonuçlarıyla birlikte tamamen sapkınca olduğunu bu şekilde kanıtlamak gerekiyordu. Daha sonra *Marx İçin*'de bir araya getirdiğim *La Pensée*'deki yazılarımda ve hatırladığım kadarıyla Ekim 1965'de yayımlanan, École Normale'deki öğrencilerimle birlikte *"Kapital"i Okumak*'ta bunu yapmayı denedim. Parti içinde önce teorik, sonra doğrudan doğruya politik olan aynı mücadele çizgisini sürdürmeye o zamandan beri devam ettim..."[13]

Burada yapabileceğim tek şey Althusser'den alıntı yapmak ve

12) 1994'de Livre de Poche olarak çıkan yeni baskısından alıntı yapıyorum.
13) *Gelecek Uzun Sürer*, s. 221

onun metnine göndermede bulunmaktır. Ama bu "açıklama"ya, en azından bu konspiratif biçimiyle inanmadığımı da söyleyebilirim. Bana, 1985'in ruh hali ve amaçlarıyla, sonradan uydurulmuş gibi gelmektedir. Bu söylenenler, altmışlı yılların konjonktürü içinde bizlerin –aramızdaki tüm farklılıklarla birlikte "ustalar" ve "çıraklar" olarak iç içe geçmiş olan bizlerin– politik umutlarımızla teorik niyetlerimizin karmakarışık haline dair benim hatırladıklarıma denk düşmemektedir. Kuşkusuz, belleğim beni yanıltıyor da olabilir; ve bunu seve seve kabul ederim. Daha kötüsü, netice itibarıyla kendi kendimi "manipüle" etmiş, kendimi çoğu zaman küçümsemiş de olabilirim. Ama, okurun kendi kanısını oluşturmasına izin vermeden önce, bir başka gerekçe ileri sürmek istiyorum. Bu sunumu yazabilmek için, *Marx İçin*'i yeniden okudum. Okudukça, –sınırları ne olursa olsun; ve kendi koşulları, "konu"sunun ve "hedefler"inin zorunlulukları tarafından "üstbelirlenmiş" olsa da– zekânın işleyişini görebildiğim kanısındayım. Bu çalışmanın aynı zamanda bir *deneyim* olduğu kanısına vardım: metinler ve kendi üzerine bir deneme; tüm gerçek deneyimler gibi kendi sonucundan emin olamayan ve gerilimi yazısının niteliğine yansıyan bir deneme... Politik bir aygıtı, ne kadar prestijli olursa olsun, kendinin bile asla inanmadığı sözcüklerin ve adların tuzağına düşürmek için davranmış olsaydı, böyle bir deneyimin mümkün olamayacağı kanısındayım. Biz bunu iyi biliyoruz. Buna "inanan" biziz.

Althusser'in kitabı varlığını sürdürüyor. İstisnai bir an olarak, tarihin uyarılarının ve teorinin gerekliliklerinin kaçınılmaz buluşması şeklinde yaşanmış bir konjonktüre önemli bir müdahale olmak istemiş bu kitap, olayların durulduğu bu noktada, tüm referansları anlam değiştirmişken, Marx'ı yorumlama sorunlarının kalıcılığının ve sürekliliğinin göstergesidir. Althusser, bir fi-

lozof olarak, bilimsellik üzerine, tarihsellik üzerine, imgelemin toplumsal işlevleri üzerine felsefeye müthiş sorular sormaktadır; bu soruların ilk dile getirildiği o kasıntılı dönem geçtiğinden, yalnızca bunlardaki karmaşıklığı algılamaya başlıyoruz artık. Althusser düşüncesinin *tümü* bu değildir. *Tümlerden biri* bile değildir; çünkü yazarın kendisi bile, çok büyük bir ustalıkla bu kitabı hazırladıktan sonra, bütünlükten uzaklığının, içerdiği çıkmazların, hatta dayanıksızlığının, aynı zamanda da sürekli olarak yeniden düzenlenme gereğinin bilincine varmış olmalıdır. Bugün bile bizi etkileyen ve ilgilendiren şey, böyle bir yeniden başlamanın önünde bir geleceğin varlığıdır.

Bu sayfaları,
Marx'ın felsefesine giriş yolunu
en zorlu sınavlardan geçerek
tek başına keşfeden
ve bu yolda bana rehberlik eden
dostumuz Jacques Martin'in anısına ithaf ediyorum.

L.A.

Önsöz: Bugün
I

Son dört yıl içinde çeşitli dergilerde yayımlanmış bu birkaç kısa yazıyı derleme işine kalkışıyorum. Bu makalelerden bazılarını bulmak artık imkânsızdır: Derlemeyi yapmama yol açan ve tamamen pratik olan ilk mazeretim bu. Bu yazılar tereddütlü ve tamamlanmamış olsalar da, eğer bir anlam ifade ediyorlarsa, bir araya geldiklerinde bu anlamın yeniden ortaya çıkması gerekir: İşte, ikinci nedenim de bu. Son olarak da onları oldukları gibi, mevcut halleriyle aktarıyorum: Belli bir *tarih*'in belgeleri.

Bu metinlerin hemen hemen hepsi bir konjonktüre bağlı olarak doğdu: Bir eser üzerinde düşünme, bir eleştiriye ya da itirazlara cevap, bir gösterinin analizi, vs. Bu metinler, düzeltmek istemediğim tutarsızlıklarına kadar, kendi doğumlarının tarihini ve işaretini taşıyorlar. Çok kişisel bazı polemik bölümlerini çıkardım; bazı önyargıların hassasiyetinden kaçınmak ya da açıklamalarımı uygun düzeyde tutabilmek için o dönemde bir tarafa ayırmak zorunda kaldığım birkaç sözcüğü, notu ya da birkaç sayfayı da yeniden metne kattım; bazı referansları düzelttim.

Her biri özel vesilelerle doğmuş bu metinler yine de aynı dönemin ve aynı tarihin ürünüdür. Bunlar, Marx'ın düşüncesi içinde kalarak düşünmeyi denemiş, benim yaşımdaki her filozofun

yaşamak zorunda kaldığı dikkate değer bir deneyimin –tarihin bizi sürgün ettiği teorik açmazdan kurtulmak için zorunlu olan Marx'ın *felsefi* düşüncesinin *araştırılması* deneyiminin– farklı tarzlardaki tanıklıklarıdır.

Tarih; Halk Cephesi'nden ve İspanya İç Savaşı'ndan itibaren bizim yeniyetmeliğimizi ele geçirdi ve genel anlamıyla Savaş'ın içinde, gerçeklerin korkunç sınavından geçirerek eğitti bizi, damgasını bıraktı üzerimizde. Dünyaya geldiğimiz yerde yakaladı bizi ve bizim gibi burjuva ya da küçük burjuva öğrencileri, sınıfların varlığı, sınıf mücadelesi ve hedefleri konusunda eğitimli insanlara dönüştürdü. Tarihin bize dayattığı gerçeklerden biz de sonuçlar çıkararak, işçi sınıfının politik örgütü olan komünist partiye katıldık.

Savaşın henüz ertesiydi. Partinin idaresindeki büyük politik ve ideolojik mücadelelere hoyratça fırlatıldık: Artık tercihimizin boyutlarını kavramak ve sonuçlarını üstlenmekten başka yapabileceğimiz bir şey yoktu.

Bizim politik belleğimizde, bu dönem büyük grevlerin ve kitle gösterilerinin dönemiydi, Stockholm Çağrısı ve Barış Hareketi dönemi –Direniş'ten doğan büyük umutlar yıkılmış, sayısız insanın gerilettiği felaketin gölgesini soğuk savaşın ufkuna yayacak sert ve uzun bir mücadele başlamıştı. Bizim felsefi belleğimizdeyse bu dönem, inlerine çekilerek hata kollayan silahlı entelektüellerin dönemi olarak kalır; yani bizim gibi esersiz filozofların dönemi; sınıfların merhametsiz bıçak yarasıyla, dünyayı sanatlar, edebiyatlar, felsefeler ve bilimler halinde ince ince tabakalara bölen ve her eserde politika yapan bizlerin dönemi –karikatürü çizilen bu dönemi, boşlukta dalgalanan yüksekteki bayrağın tek bir cümlesi özetler yine: "Burjuva bilimi, proleter bilimi"

Parti yöneticileri, o dönemde Lyssenko'nun "biyoloji"siyle

tehlikeli maceralara atılmış olan bir Marksizmi burjuva saldırılarının gazabına karşı savunmak için, vaktiyle Bogdanov'un ve Proletkult'un sloganı olmuş bu eski *solcu* [gauchiste] formülü yeniden ortaya atmışlardı. Slogan duyulur duyulmaz her şeye hâkim oldu. Bu sloganın buyurgan çizgisi altında, o dönemde filozof olarak gördüğümüz kişiler yorum ile sessizlik arasında tercih yapmak durumundaydılar, ya meczupca veya zoraki bir inanç sergileyecekler ya da rahatsızlığın verdiği suskunluk içinde kalacaklardı. İşin tuhafı, bulaşıcı ve merhametsiz yönetim ve düşünce sistemiyle bu taşkınlıklara yol açmış olan Stalin, bu deliliği biraz akla tâbi kılmak için gereken kişinin yine ta kendisiydi. Dili bir üstyapı kurumu haline getirmek için ellerinden gelen çabayı gösterenlerin gayretini kınadığı birkaç sayfalık basit bir yazının satırları arasında, sınıf ölçütünü sınırsızca kullanamayacağımızı ve Marx'ın eserlerinin bile üzerini adıyla örten bilime ilk gelişmiş ideoloji muamelesi yapmamız istendiğini seziyorduk. Geri çekilmemiz ve bu kısmi kargaşa içerisinde temel kavramlardan yola çıkarak yeniden başlamamız gerekiyordu.

Ben bu satırları kendi adıma ve bir komünist olarak yazıyorum; geçmişimizde, şimdiki zamanımızı aydınlatacak, günümüzden de geleceğimize ışık tutacak şeyi arıyorum yalnızca.

Bu dönemi ne zevkle ne de acıyla hatırlıyorum – dönemi aşan bir saptamayla onu onaylamak istiyorum. Coşkulu ve inançlı bir yaştaydık; düşmanın aman dinlemediği, saldırganlığını desteklemek için küfür dilini kullandığı bir dönemde yaşıyorduk. Yine de, yaşanan dönemeç uzun süre kafamızı karıştırdı durdu; bazı liderler, teorik "*solculuk*" (gauchisme) yokuşundan aşağı kendileri yuvarlanırken bizi tutmak bir yana, sertçe itiyorlardı buradan –ötekilerse onları yatıştırmak, bizi uyarmak ya da önceden haberdar etmek için görünüşe göre hiçbir şey yap-

madılar. Bu durumda, bilme hakkımızı ve görevimizi savunmamız ve de yalnızca üretmek için öğrenmemiz gerekirken, zamanımızın büyük bölümünü militanlık yaparak geçiriyorduk. Zaten vakit bulamıyorduk bile. Bogdanov'u ve Proletkult'ü bilmiyorduk, Lenin'in politik ve teorik *solculuğa* karşı tarihsel mücadelesini bilmiyorduk; Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinin hiçbirini bilmiyorduk, Marx'ın Gençlik Eserleri'nin ideolojik ateşini yakıcı tutkumuza uygun bulmak bizi fazlasıyla mutlu ediyordu, aceleciydik. Ama ya bizden büyükler? Bize yol gösterme sorumluluğuna sahip olanlar –onlar aynı cehaleti nasıl yaşıyorlardı? Onca mücadele ve sınavla oluşmuş, onca önemli tanıklık metninin köşe taşlarını diktiği bu uzun teorik gelenek, onlar için nasıl olur da hükümsüz bir belge olabilirdi?

Hüküm süren dogmatizmin himayesi altında, bu kez Fransız olan bir başka olumsuz geleneğin birincisine baskın çıktığını da sonunda gördük; bu öteki gelenek, daha doğrusu, Heine'nin "deutsche Misere"sine yankı olarak bizim "Fransız sefaletimiz" diye adlandırabileceğimiz şu durumdu: Fransız işçi hareketinin tarihinde gerçek bir *teorik* kültürün derin ve sürekli eksikliği. Fransız Komünist Partisi, iki bilime ilişkin genel teorisine [burjuva bilimi–proleter bilimi] radikal bir bildirge biçimi vererek bu noktada ilerlemiş, tartışmasız politik cesaretini bu şekilde sınamış ve kanıtlamış olsa da, cılız teorik kaynaklarla yaşadığı aşikârdı: Fransız işçi hareketinin tüm geçmişinin ona miras bırakmış olduğu kaynaklarla. Aslında, Marx'ın anmaktan pek hoşlandığı ütopyacılar olan Saint-Simon ve Fourier'den başka, Marksist olmayan Proudhon'dan ve pek az Marksist olan Jaurès'den başka teorisyenimiz var mıdır bizim? Almanya'nın Marx'ı ve Engels'i ve Kautsky'nin birinci dönemi vardı; Polonya'nın Rosa Luxembourg'u; Rusya'nın Plehanov ve Lenin'i; İtalya'nın Labriola'sı

vardı, (bizim Sorel'imiz varken!) o Engels'le eşit düzeyde yazışıyordu, sonra Gramsci. Bizim teorisyenlerimiz nerede? Guesde mi, Lafargue mı?

Başka geleneklerin zenginliklerinden belirgin olarak ayrılan bir yoksulluğun farkına varmak için tam bir tarihsel analiz gerekir. Bu analize kalkışma iddiasında değiliz, ama en azından bazı saptamalarda bulunmak gerekir. On dokuzuncu yüzyılın ve yirminci yüzyıl başının işçi hareketindeki *teorik* (tarih teorisi, felsefi teori) bir gelenek, entelektüel emekçilerin eserlerini gözardı edemez. Tarihsel materyalizmi ve diyalektik materyalizmi entelektüeller (Marx ve Engels) kurdu, bunun teorisini entelektüeller (Kautsky, Plehanov, Labriola, Rosa Luxembourg, Lenin, Gramsci) geliştirdi. Başka türlü olamazdı; ne başlangıçta, ne de uzun süre sonra; ne şimdi ne de gelecekte başka türlü olabilir: Değişmiş ve değişebilecek olan şey, entelektüel emekçilerin sınıf kökenidir, entelektüel nitelikleri değil.[1] Kautsky'nin ardından Lenin'in bizim için hissedilir kıldığı ilkesel nedenlerden dolayı bu böyledir: Bir yandan, kendi başına bırakılmış işçi hareketinin "kendiliğinden" ideolojisi yalnızca ütopik sosyalizmi, sendikalizmi, anarşizmi ve anarko-sendikalizmi yaratabilir; diğer yandan, öncesi olmayan bir felsefe ile bilimin oluşumu ve gelişimi için devasa bir teorik çalışma gerektiren Marksist sosyalizm, yalnızca, tarihsel, bilimsel ve felsefi formasyonları derin insanların, çok büyük değerde entelektüellerin işi olabilir. Bu çapta entelektüeller, ya Marksist teoriyi kurmak için ya da onun ustaları olmak

1) Elbette bu entelektüel terimi çok spesifik bir tipi belirtmektedir: birçok açıdan daha önce görülmemiş olan militan entelektueldir bu. Gerçek bilginlerdir bunlar; en özgün bilimsel ve teorik kültürle donanmış, ezici gerçekliğin ve egemen ideolojinin tüm biçimlerinin mekanizması hakkında bilgi sahibi, bunlar karşısında sürekli uyanık ve teorik pratikleri içinde, –tüm "resmi hakikatler"in karşısında durarak– Marx'ın açtığı ama hüküm süren tüm önyargıların yasakladığı ve engellediği verimli yollara girebilmeye muktedirlerdir. Bu nitelikte ve bu kesinlikte bir girişim, işçi sınıfı içinde sarsılmaz ve bilinçli bir güven olmadan ve onun mücadelesine doğrudan katılım olmadan düşünülebilir bir şey değildir

için Almanya'da, Rusya'da, Polonya ve İtalya'da ortaya çıkmışsa, bu durum, tek tek tesadüflerin sonucu değildir: Egemen sınıfların (sınıf çıkarları içinde birleşmiş ve uzlaşmaya varmış, kiliselerden destek alan feodalite ve burjuvazinin) çoğunlukla kölece işler ve acı bir alay sunduğu entelektüellerin faaliyetlerini bu ülkelerde hüküm süren toplumsal, politik, dini, ideolojik ve ahlaki koşullar imkânsız kıldığı içindir. Burada entelektüeller özgürlüğü ve geleceği, ancak, tek devrimci sınıf olan işçi sınıfının saflarında arayabilirlerdi. Fransa'da ise tersine, burjuvazi devrimciydi, uzun vadede entelektüelleri kendi yaptığı devrime katmayı bildi ve katabildi. İktidarın ele geçirilmesinin ve sağlamlaştırılmasının ardından onları bütün olarak kendi saflarında tutabildi. Fransız burjuvazisi kendi devrimini tamamlamayı bildi ve tamamlayabildi, apaçık ve dobra dobra bir devrim yaptı, feodal sınıfı politik sahneden kaldırdı (1789, 1830, 1848); bizzat devrimin içinde ulusal birliği pekiştirdi, kiliseyle mücadele etti, sonra onu kabul etti, ama zamanı geldiğinde ondan ayrılmayı, özgürlük ve eşitlik sloganlarına sığınmayı da bildi. Entelektüelleri kendi yasası altında tutmak ve kendi ideolojisinin denetimi altında muhafaza etmek için, onlara yeterince gelecek ve mekân, oldukça saygın görevler, yeterli özgürlük ve yanılsama payları sunmak için kendi gücünü ve geçmişinden edindiği tüm sıfatları kullanmayı bildi. Gerçekten istisna sayılabilecek birkaç önemli istisna dışında Fransız entelektüelleri onların koşullarını kabul ettiler ve kendi kurtuluşlarını işçi sınıfı saflarında aramak gibi yaşamsal bir ihtiyaç hissetmediler: İşçi sınıfının saflarına katıldıklarında da, kendilerine damgasını vurmuş olan ve idealizmlerinde, reformizmlerinde (Jaurès) ya da pozitivizmlerinde yaşayan burjuva ideolojisinden kökten kurtulmayı başaramadılar. Uzun bir tarihin sürekli yinelenen deneyim ve hayal kırıklığını kendi tarzın-

da ifade eden, entelektüellere karşı "işçi yanlısı" [ouvriériste] güvensizlik refleksini azaltmak ve yok etmek için Fransız partisinin cesur ve sabırlı çabalar sarf etmiş olması da bir tesadüf değildir. Böylece, bizzat burjuva egemenliğinin çeşitli biçimleri, Fransız işçi hareketini, özgün bir *teorik* geleneğin oluşumu için gerekli olan entelektüellerden uzun süre yoksun bıraktı.

Burada, bir ulusal gerekçe daha eklemek gerekiyor mu? 1789 devrimini izleyen 130 yıl içinde Fransız felsefesinin acınacak tarihi, Maine de Biran ve Cousin'den Bergson'a uzanan ve yalnızca tutucu olmakla kalmayıp gerici de olan tinselci inatçılığı, tarihi ve halkı küçümsemesi, dinle olan derin ve dar görüşlü ilişkileri, bu tarihin içinden çıkan ve ilgiye değer tek zekâ olan A. Comte'a karşı gözü dönmüş saldırganlığı, inanılmaz kültürsüzlüğü ve cehaletidir bu. Son otuz yıldan beri olaylar çok farklı bir hal aldı. Ama uzun süren resmi felsefi alıklaştırma yüzyılının ağırlığı, işçi hareketi içindeki teorinin ezilmesi üzerinde kendini tüm varlığıyla hissettirdi.

Fransız [komünist] partisi bu teorik boşluk koşullarında doğdu ve bu boşluğa rağmen, mevcut boşlukları elinden geldiğince doldurarak, Marx'ın pek derin bir saygı duyduğu tek özgün ulusal geleneğimizden –politik gelenek– beslenerek büyüdü. Bu *politik* geleneğin damgasını, dolayısıyla da, teorinin rolünü tam bilememenin damgasını taşıdı, yine de esas bilinmeyen politik ve ekonomik teoriden çok *felsefi* teorinin rolüydü. Ünlü entelektüelleri etrafında toplayabilmişse de, bunlar öncelikle büyük yazarlar, romancılar, şairler ve sanatçılar, doğa bilimlerindeki önemli uzmanlar ve de yüksek nitelikte birkaç tarihçi ve psikologdu –özellikle de politik nedenlerle katılmıştı bunlar; ama, Marksizmin yalnızca politik bir doktrin, bir analiz ve eylem "yöntemi" değil, aynı zamanda, bilim olarak, hem toplumlarla

çeşitli "insan bilimleri"nin gelişimi için, hem de doğa bilimleri ve felsefe için gerekli, *temel bir araştırmanın teorik alanı* olduğunu kabul edecek kadar *felsefi formasyon* sahibi insanlar çok ender olarak vardı. Fransız partisi bu koşullarda doğmak ve büyümek zorunda kaldı; *teorik* anlamda ulusal bir geleneğin kazanımları ve yardımı olmaksızın, dolayısıyla da, ustaların yetişebileceği teorik bir okul olmaksızın gelişti.

Tek başımıza dile getirmeyi öğrenmemiz gereken gerçeklik budur. Tek başımıza; çünkü bizde, Marksist filozof olarak, adımlarımıza rehberlik edecek gerçek ve büyük ustalar yok. İçinde taşıdığı büyük felsefi eseri acil ekonomik amaçlara feda etmemiş olsaydı bunlardan biri olabilecek olan Politzer, bize yalnızca "*Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi*"ndeki dahice hataları bırakmıştır. Naziler tarafından katledilerek öldü. Bizim ustamız yoktu. İyi niyetlilerden, çok iyi yetişmiş, bilgili kişilerden, okur yazarlardan, bu tür insanlardan söz etmiyorum. Bizim tarihimizden doğmuş, erişebileceğimiz ve bize yakın Marksist felsefe ustalarından söz ediyorum. Bu sonuncu koşul gereksiz bir ayrıntı değil. Çünkü, bu teorik boşlukla birlikte, ulusal geçmişimizden canavarca bir felsefi ve kültürel taşralılığı da (bize özgü şovenizm) miras aldık. Yabancı dilleri görmezden geldik; ve dağ sıralarının, bir ırmağın ya da engin bir denizin ötesindeki iyi şeyleri düşünmemizi ve üretmemizi sağlayabilecek her şeyi pratik olarak yok saydık. Marx'ın eserlerinin incelenmesinin ve yorumlanmasının bizde çok uzun süre birkaç cesur ve inatçı Almancacının işi olarak kalması bir tesadüf müdür? Sınırlarımızın ötesine sunabileceğimiz tek isim, Fransız üniversitelerinin bilmezden geldiği, sol yeni-Hegelci hareket ve Genç Marx üzerine titiz incelemelerini yıllarca sürdüren, kendi halinde, münzevi bir kahramanın adı, yani Auguste Cornu ise bu bir tesadüf müdür?

Bu düşünceler bizi yoksunluğumuz hakkında aydınlatabilir; ama bu yoksunluğu ortadan kaldırmaz. En büyük sorumlusu Stalin olan kötülüğün bağrındaki ilk şokumuzu Stalin'e borçluyuz. İkincisini de onun ölümüne –ölümüne ve XX. Kongre'ye. Ama bu arada, yaşam da bizi olgunlaştırmaya devam ediyordu.

Politik bir örgütlenme ya da gerçek bir teorik kültür bir günden ötekine ya da basit bir kararnameyle kurulamaz. Olgunluk çağına savaşla ya da savaş sonrası dönemde erişmiş genç filozoflar arasında, bilimsel çalışma zamanından yiyerek yorucu politik görevlerde kendini yıpratanlar ne çoktur! O dönemde partiye katılan küçük burjuva kökenli entelektüellerin, *proleter doğmadıkları* için bağıt altına girdiklerini düşündükleri hayali Borcu, politik eylemcilik olarak değilse de, katışıksız faaliyet olarak ödemeye kendilerini zorunlu hissetmeleri de bizim toplumsal tarihimizin bir özelliğidir. Sartre, tarihin bu vaftizinin namuslu bir tanığı olarak kendince bize hizmet edebilir: Biz de onun soyundandık; ve daha genç yoldaşlarımızın, belki başka türlü ödedikleri bu Borç'tan arınmış gözükmeleri zamanın getirdiği bir kazançtır kuşkusuz. *Felsefi olarak* konuşursak, bizim kuşak kendini kurban etti; yalnızca politik ve ideolojik kavgalara girerek kurban edildiğini kastediyorum: Entelektüel ve bilimsel eserlerini de feda etti. Çok sayıda bilim adamı, kimi zaman tarihçi, hatta ender olarak birkaç edebiyatçı, olaydan hasarsız ya da pek az bedelle sıyrılabildi. Bir filozof için böyle bir çıkış yoktu. Partinin talep ettiği şekilde felsefeden söz ediyor ya da felsefe yazıyor olsa da, ancak Tanrısal Alıntılar'ın yorumlarına ve iç kullanıma yönelik cılız çeşitlemelerine mahkûmdu. Meslektaşlarımız arasında dinleyicilerimiz yoktu. Düşman, bizim yalnızca politik kişiler olduğumuzu yüzümüze vuruyordu; en bilinçli meslektaşlarımız ise kendi yazarlarımızı yargılamadan önce incelememiz

gerektiğini, ilkelerimizi ilan etmeden ve uygulamadan önce bu ilkeleri nesnel olarak doğrulayarak işe başlamamız gerektiğini yüzümüze vuruyorlardı. Bazı Marksist filozoflar, en iyi muhataplarının az da olsa kulak vermesini sağlamak için, günün birinde yüzlerine birer maske takma riskine rağmen, *kılık değiştirmeye* –Marx'ı Husserl kılığına sokmaya, Marx'ı Hegel kılığına sokmaya, Marx'ı etik ya da hümanist Genç Marx kılığına sokmaya– boyun eğmek zorunda kaldılar ve hiçbir tasarlanmış taktiğin işin içine karışmadığı doğal bir hareketle buna yöneldiler. Abartmıyorum, gerçekleri söylüyorum. Bugün hâlâ bunların sonuçlarını yaşıyoruz. Dünyadaki tek sağlam toprağa ayaklarımızı bastığımıza politik ve felsefi olarak inanmıştık, ama bunun varlığını ve sağlamlığını felsefi olarak nasıl kanıtlayacağımızı bilmiyorduk: İnançtan başka bir şey yoktu elimizde. Marksizmin parlamasından söz etmiyorum, neyse ki bundan felsefe yıldızından başka gökküreler de doğabilmiştir: Mevcut haliyle Marksist felsefenin, paradoksal biçimde geçici varlığından söz ediyorum. Olası tüm felsefenin ve her türlü felsefi ideolojinin olanaksızlığının ilkelerine sahip olduğuna inanan bizler, inançlarımızın zorunlu olarak önermeli niteliğini nesnel ve kamusal sınavdan geçirmeyi başaramıyorduk.

Dogmatik söylemin teorik boşluğu bir kez hissedildiğinde, felsefemizi gerçekten kavrama konusunda mahkûm olduğumuz imkânsızlığı göze almak için elimizin altında tek bir imkân kalıyordu: Felsefenin kendisini *imkânsız* olarak düşünmek. Bunun üzerine, Marx'ın muammalı biçimde açık seçik olan Gençlik (1840-1845) metinlerinin ve kopuş (1845) metinlerinin bizi sürüklediği, büyük ve incelikli bir teşebbüs olan *"felsefenin sonu"*nu tanıdık..En militan ve en cömertlerimiz, "felsefenin sonu"nun "felsefenin gerçekleşmesi" olduğunu düşünüyor ve felsefenin ey-

lem içinde, politik gerçekleşmesi ve proleterce tamamlanması içinde ölümünü kutluyorlar ve, dünyanın açıklanması ile dünyanın değiştirilmesinin birbirine karşıt olduğunun muğlak bir dille ifade edildiği ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'e hiç çekincesiz yaslanıyorlardı. Bu noktayla teorik pragmatizm arasında bir adım vardı, *her zaman* da bir adım *vardır*. Daha bilimsel anlayışa sahip kimileri ise, "felsefenin sonu"nu *Alman İdeolojisi*'ndeki bazı pozitivist formüllerin üslubunda ilan ediyorlardı. Buna göre, felsefenin gerçekleştirilmesini, yani ölümünü yerine getirmekle görevli olan, proletarya ya da devrimci eylem değil, apaçık bilimdi: Marx bizi felsefe yapmaya, yani ideolojik hayaller geliştirmeye son vererek gerçekliğin kendisini incelemeye yöneltmiyor mu? Politik olarak konuşursak, birinci okuma bizim militan filozoflarımızın çoğunun yaptığı okumaydı; bunlar kendilerini tamamen politikaya adadıklarından, felsefeyi eylemlerinin dini haline getirmişlerdi. İkinci okuma ise, tersine, dogmatik felsefenin boş bildirgelerini içeriği dolu bilimsel söylemin örteceğini uman eleştirmenlerin okumasıydı. Ama her iki taraf da, politikayla barış içinde ya da güvenlikli bir ilişki içinde olmalarının bedelini, ister istemez felsefe karşısındaki vicdan rahatsızlıklarıyla ödüyorlardı: Felsefenin pragmatik-dini ölümü, felsefenin pozitivist ölümü, felsefenin gerçekten *felsefi* ölümü değildir.

Bunun üzerine felsefeye layık bir ölüm bulmaya çabaladık: Felsefi bir ölüm. Burada da, Marx'ın başka metinlerine ve ilk metinlerin üçüncü kez okunmasına dayanıyorduk. *Kapital*'in altbaşlığının Siyasal İktisat* konusunda belirttiği gibi, felsefenin sonunun ancak *eleştirel* olabileceğine inanarak yol alıyorduk: Bizzat nesnelere eğilmek, felsefi ideolojiden kurtulmak ve gerçe-

* Ekonomi Politik; bu kavram Fransızca'dan Türkçe'ye yanlış olarak aktarılmıştır, dilimizin sözdizim kurallarına uymamaktadır. Ve bu kavrama uygun bir kurmaca olarak bizim önerimiz "Siyasal İktisat"tır (ylm.)

ği incelemeye koyulmak gerekiyordu *ama* –ve bizi pozitivizmden bunun koruyacağını düşünüyorduk– ideolojiye karşı duruyorduk, "pozitif şeylerin kavranması"nı ideolojinin sürekli olarak tehdit ettiğini, ideolojinin bilimleri kuşattığını, gerçek nitelikleri bulandırdığını görüyorduk. O zaman, ideolojik yanılsama tehditlerini sürekli olarak eleştiri yoluyla azaltma görevini felsefeye emanet ediyorduk ve bu görevi felsefeye emanet edebilmek için, onu açıkça bilimin bilinci haline getiriyorduk, onu tamamen bilimin lafzına ve cismine indirgiyorduk, ama sanki bilimin uyanık ve özenli bilinciymiş gibi, onun dışarıya ilişkin bilinciymiş gibi, bu ideolojik yanılsamayı bertaraf etmek için, bu olumsuz dışarıya doğru döndürüyorduk onu. Felsefe *bitmişti* artık, çünkü tüm cismi ve nesnesi biliminkiyle karışıyor, kaynaşıyordu, ama yine de bilimin *gözden yiten* eleştirel bilinci gibi, tam olarak bilimin olumlu özünü tehditkâr ideolojinin üzerine yansıtacak zamanı bulacak kadar varlığını sürdürüyordu, saldırganın ideolojik fantasmalarını ortadan kaldırma zamanını bulacak kadar varlığını sürdürüyordu, sonra da kendi yerine geri dönüp orada kendi fantasmalarına yeniden kavuşacaktı. Felsefenin *gözden yiten* felsefi varlığına özdeş olan bu eleştirel ölümü, nihayet bize *eleştiri*'nin anlamı belirsiz edimi içinde billurlaşmış gerçek bir felsefi ölümün statü ve sevinçlerini veriyordu. O zaman felsefenin tek yazgısı, gerçeğin *bilinmesi* içinde ve gerçeğin kendisine, insanların, onların edimlerinin ve düşüncelerinin anası olan *tarih*'in gerçeğine geri dönüş içinde kendi eleştirel ölümünü yerine getirmekti. Felsefe yapmak, Genç Marx'ın eleştirel serüvenine kendi hesabımıza bizim de yeniden başlamamızdı, gerçeği bizden gizleyen yanılsama tabakasının içinden geçmek ve mevcut tek anakaraya ayak basmaktı: Tarihin toprağı; nihayet orada, *eleştiri*'nin kalıcı uyanıklığına emanet edilmiş gerçekliğin ve bili-

min huzuruna kavuşacaktık. Bu okumada, felsefe tarihine artık yer yoktur: Peki, dağınık fantasmaların tarihi, içinden geçilen karanlıkların tarihi nasıl var olabilir? Yalnızca gerçeğin tarihi vardır; uyuklayan kişinin içindeki birbiriyle bağlantısız düşleri gizliden gizliye bu tarih ortaya çıkarabilir, yalnızca bu derinliğin sürekliliğine demir atıp uyuklayanın düşlerinin bir tarih kıtası oluşturma hakkı asla yoktur. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bizzat şunu söylemişti: "Felsefenin tarihi yoktur." "*Genç Marx Üzerine*" adlı metin okunduğunda, eleştirel bilincin sürekli ölümüyle felsefi sonuna erişecek bir felsefe için beslenen bu mitik umudun içinde bir yanıyla hâlâ yer alıp almadığına karar verilecektir.

Bu araştırmaları ve tercihleri hatırlıyor olmamın nedeni, bunların her birinin, kendince, bizim tarihimizin izini taşıyor olmalarıdır. Ve Stalinci dogmatizmin sonu bunları durumlara gösterilen basit tepkiler olarak yok edemediği ve *bunlar hâlâ bizim sorunlarımız* olduğu içindir. Stalin'e, kendi cinayetleri ve hataları dışında, *hangi alanda olursa olsun,* bizim tüm hayalkırıklıklarımızı, tüm hata ve şaşkınlıklarımızı da atfedenler, felsefi dogmatizmin sonunun Marksist felsefeyi bütünlüğü içinde bize geri vermediğini saptayınca, hesaplarının altüst olduğunu görüp, şaşkınlığa düşerler. Sonuçta, *var olan* şeyden, –bu dogmatizm bile olsa– asla kurtulamayız. Dogmatizmin sona ermesi gerçek bir araştırma özgürlüğü ve de ateşli bir hal yarattı; bazıları kendi kurtuluş duygularının ve özgürlük isteklerinin ideolojik yorumunu felsefe olarak sunmakta biraz acele ettiler. Sonuçta ateş de taş gibi kesin olarak düşer. Dogmatizmin sonuyla birlikte bize iade edilen şey, sahip olduğumuz şeyin gerçek hesabını yapma, hem zenginliğimizin hem de yoksunluğumuzun adını koyma, sorunlarımızı düşünme ve yüksek sesle ortaya koyma ve hakiki

bir araştırmanın kesinliğine girişme hakkıdır. Dogmatizmin sonu bizim teorik taşralılığımızdan kısmen çıkmamıza, bizim dışımızda var olmuş ve var olanları tanıma ve kabul etmemize ve bu dışarıyı görerek, kendimizi de dışardan görmeye başlamamıza, Marksizmin bilinmesi ve bilinmemesi içinde kendi yerimizi tanımaya ve böylece kendimizi tanımaya başlamamıza imkân tanıdı. Dogmatizmin sonuyla birlikte şu gerçeklikle karşı karşıya kaldık: Marx'ın, kendi tarih teorisini kurarken oluşturduğu Marksist felsefenin büyük bölümüyle hâlâ oluşturulması gerekmektedir, çünkü, Lenin'in dediği gibi, yalnızca köşe taşları yerleştirilmiştir; dogmatizmin karanlığı altında boğuşmuş olduğumuz teorik güçlükler, baştan sona yapay güçlükler değildi, büyük ölçüde Marksist felsefenin hazırlanmamış olma halinden kaynaklanıyordu; dahası, maruz kaldığımız ya da sürdürdüğümüz donmuş ve karikatürvari biçimlerde, ta ki "iki bilim" teorik ucubeliğine varana kadar, çözümlenmemiş bir tür sorun, kör ve grotesk varlığıyla, gerçekten mevcuttu, bunun kanıtı olarak yayımlanmış olan teorik *solculuğun* eserlerini (Genç Lukacs ve Korsch) gösteriyorum yalnızca; ve son olarak da, eğer Marksist felsefeye biraz yaşam ve teorik dayanıklılık vermek istiyorsak, bugün, bizim payımıza düşen şey ve görevimiz, çok basit olarak, bu sorunları açık açık ortaya koymak ve bunlarla açıktan yüzleşmektir.

II

İzin verirseniz, okuyacağınız notların tuttukları yolu da belirtmek istiyorum.

Gözden yiten bir eleştirel felsefe miti içinde hâlâ yer alan *Genç Marx Üzerine* bu metin, yine de, denemelerimizin, yenilgilerimizin ve hatta güçsüzlüklerimizin bizde engellenemez biçimde ortaya çıkardığı temel *sorun*'u içeriyordu: *Marksist felsefe nedir? Teorik olarak varolma hakkı var mıdır? Eğer hak olarak varsa onun özgüllüğünü nasıl tarif etmeliyiz?* Bu temel soru, tarihsel görünümlü, ama gerçekte teorik bir soru içinde ortaya atılmış bulunuyordu aslında: Marx'ın Gençlik Eserleri'nin okunma ve yorumlanma sorunu. Tüm bayrakların üzerinde görülen ve her türlü kullanımın kisvesine bürünen bu ünlü metinleri; Marx'ın kendi felsefesini okuduğumuza, az çok kendiliğinden inandığımız, tamamen felsefi bu metinleri ciddi bir eleştirel incelemeye tâbi tutmak kaçınılmaz gözükmüşse, bu bir tesadüf değildir. Marksist felsefe ve Marx'ın Gençlik Eserleri hakkında bu felsefenin özgüllüğü sorusunu sormak, kaçınılmaz olarak Marx'ın birlikte olduğu ya da içinden geçtiği felsefelerle, yani Hegel'in ve Feuerbach'ınkilerle ilişkilerinin ne olduğu sorusunu sormak, dolayısıyla onun farklılığını anlamaya çalışmaktır.

Beni öncelikle Feuerbach'ı okumaya ve 1839-1845 döne-

minde yazmış olduğu en önemli teorik metinlerini yayımlamaya (krş. s. 57) yöneltmiş olan şey, Marx'ın Gençlik Eserleri'nin incelenmesidir. Hegel'in felsefesinin Marx'ın felsefesiyle ilişkilerinin öz niteliğini, karşılıklı olarak kavramlarının ayrıntısı içinde incelemeye başlamaya beni yöneltmiş olan şey de doğal olarak aynı nedendi. Böylece, Marksist felsefenin *özgül farklılığı* sorunu, Marx'ın entelektüel gelişimi içinde, yeni bir felsefi kavrayışın ortaya çıkışını belirleyecek *epistemolojik bir kopuş*'un var olup olmadığını bilme sorusu –ve bağlantılı soru olarak, bu kopuşun kesin *yeri*– biçimini aldı. Marx'ın Gençlik Eserleri'nin incelenmesi, bu soru kapsamında belirleyici bir teorik (kopuş var mı?) ve tarihsel (kopuş yeri?) önem kazandı.

Marx'ın ileri sürdüğü ve bu kopuşu ("önceki bilincimizin tasfiyesi") 1845'te *Alman İdeolojisi* düzeyine yerleştirdiği cümleyi, bu kopuşun varlığını onaylamak ve yerini belirlemek için sınanması, çürütülmesi ya da onaylanması gereken bir açıklamadan başka türlü kabul etmek elbette söz konusu olamaz. Bu açıklamanın niteliklerini sınamak için bir teori ve bir yöntem gerekiyordu –genel olarak teorik oluşumların (felsefi ideoloji, bilim) gerçekliğini düşünmeyi sağlayan *Marksist teorik kavramları* Marx'ın kendisine uygulamak gerekiyordu. Gerçekten de, teorik oluşumların tarihinin teorisi olmadan, iki farklı teorik oluşumu birbirinden ayıran özgül farklılığı kavrayamayız ve saptayamayız. Bu amaçla, teorik bir oluşumun özgül birliğini ve sonuç olarak bu özgül farklılığın saptanacağı yeri belirtmek için *sorunsal* kavramını Jacques Martin'den ve bilimsel bir disiplinin kuruluşunda çağdaş teorik sorunsalın dönüşümü üzerinde düşünmek için de "*epistemolojik kopuş*" kavramını G. Bachelard'dan ödünç alabileceğime inandım. Bir kavram oluştur-

mak ve bir diğerini de ödünç almak gerekiyordu, bu iki kavram da keyfi ya da Marx'a yabancı bir şey içermemeliydi; tam tersine, bunların varlıkları çoğu zaman pratik halde kalmış olsa bile, Marx'ın bilimsel düşüncesinde mevcut oldukları ve işledikleri de gösterilebilir.[1] Genç Marx'ın teorik dönüşüm sürecinin akla uygun bir analizini yapabilmek ve bazı kesin sonuçlara varmak için bu iki kavramdan teorik olarak gerekli asgari ölçüde yararlandım.

Uzun yıllara yayılan bir incelemenin –yayımladığım metinler bu sürecin yalnızca kısmi tanıklarıdır– birkaç sonucunu burada son derece özet bir biçimde vermeme izin veriniz.

1) Marx'ın eserinde açık seçik bir *"epistemolojik kopuş"*, bizzat Marx'ın gösterdiği noktada, eski felsefi (ideolojik) bilincini eleştirdiği ve sağlığında yayımlanmamış eserde görülür: ***Alman İdeolojisi***. Bu eserin ancak birkaç cümlesi olan ***Feuerbach Üzerine Tezler***, bu kopuşun önceki uç sınırını belirtir; burası, eski bilinçte ve eski dilde, yani ***kaçınılmaz olarak istikrarsız ve anlamı belirsiz kavramı*** ve formüller içinde, yeni teorik bilincin delik açtığı noktadır.

2) Bu "epistemolojik kopuş", birbirinden ayrı ve teorik ***iki disiplini*** birlikte içerir. Marx, tarih teorisini (tarihsel materyalizm) kurarken, aynı anda, öncekı ideolojik felsefi bilincinden koptu ve yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurdu. Tek bir kopuş içinde bu ikili kuruluşu belirtmek için kullanılan terminolojiyi (tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm) ben de kasıtlı olarak kullanıyorum. Ve bu istisnai durumun parça-

1) *Sorunsal* ve *epistemolojik kopuş* (bilimsellik-öncesi bir sorunsalın bilimsel bir sorunsala dönüşümünü belirleyen kopuş) ikili teması üzerine, *Kapital*'in İkinci Kitap'ının önsözünde Engels'in olağanüstü teorik derinlikteki sayfalarına bakılabilir (E.S. c. IV, s. 20-24. Türkçe çeviri: *Kapital*, c. II, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 11-33). *"Kapital'i Okumak"*ta (c. II) bunun kısa bir yorumunu vereceğim.

sı olan iki önemli sorunu belirtiyorum. Bir bilim kurulurken yeni bir felsefenin doğmuş olması ve bu bilimin de tarih teorisi olması, doğal olarak önemli bir teorik sorun getirmektedir: Bilimsel tarih teorisinin oluşumu, felsefede teorik bir devrimi hangi ilkesel gereklilikle *ipso facto* kaçınılmaz kılmalı ve kapsamalıdır? Aynı koşul, ihmal edilemeyecek pratik bir sonuç da içeriyordu: Yeni felsefe, yeni bilimin içinde ve yeni bilim tarafından öyle iyi içerilmişti ki, *onunla karışabilirdi. Alman İdeolojisi,* bizim de saptamış olduğumuz gibi, felsefeyi, pozitivizmden kurtulmuş genelleme değilse de, bilimin taşıdığı dayanıksız gölge haline getirerek, bu karışıklığı tam anlamıyla kabul eder. Bu pratik sonuç, başlangıcından günümüze Marksist felsefenin dikkate değer tarihinin anahtarlarından biridir.

Bu iki sorunu ilerde inceleyeceğim.

3) Bu "epistemolojik kopuş", böylece, Marx'ın düşüncesini iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, hâlâ "ideolojik" dönem ve 1845 kopuşundan sonraki "bilimsel" dönem. Bu ikinci dönem de iki evreye ayrılabilir: Marx'ın teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi. Bizi bekleyen felsefi ve teorik çalışmayı kolaylaştırmak için, bu dönemlendirmeyi kaydeden geçici bir terminoloji önermek istiyorum.

a) Birinci dönemin eserlerini, yani Marx'ın doktora tezinden *1844 Elyazmaları*'na ve *Kutsal Aile*'ye kadarki tüm metinlerini zaten kabul edilmiş ifadeyle belirtmeyi öneriyorum: *Marx'ın Gençlik Eserleri.*

b) 1845 kopuşu metinlerini, yani Marx'ın yeni sorunsalının ilk kez ortaya çıktığı, ama henüz büyük ölçüde olumsuz, polemik ve eleştirel bir biçim altında görüldüğü *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'ni yeni bir deyimle belirtmeyi öneri-

yorum: *Kopuş Eserleri.*

c) 1845-1857 dönemi eserlerini de yeni bir adla anmayı öneriyorum: *Olgunlaşma Eserleri.* Gerçekten de, ideolojik olanı (1845 öncesi) bilimsel olandan (1845 sonrası) ayıran kopuşa, 1845 eserlerinin *(Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi)* çok önemli tarihini verebilsek de, unutmamamız gerekir ki, bu dönüşüm, hem tarih teorisinde hem de felsefe teorisinde başlattığı yeni teorik sorunsalı *tamamlanmış ve olumlu* bir biçim içinde hemen üretemedi. *Alman İdeolojisi* gerçekten de, Marx'ın reddettiği ideolojik sorunsalın farklı biçimlerinin çoğunlukla olumsuz ve eleştirel bir yorumudur. *Olumlu* yönde uzun bir düşünme ve hazırlanma çalışması gerekli olmuş, Marx'ın devrimci teorik projesine uygun kavramsal bir sistematik ve terminoloji üretmesi, oluşturması ve belirlemesi için uzun bir dönem gerekmişti. Yeni sorunsal kesin biçimini yavaş yavaş aldı. Bu nedenle, 1845 sonrası Eserler ile *Kapital*'in ilk yazım denemelerinden (1855-57'ye doğru) öncekileri, yani *Manifesto, Felsefenin Sefaleti, Ücret, Fiyat ve Kâr,* vs.'yı Marx'ın *Teorik Olgunlaşma Eserleri* olarak belirlemeyi öneriyorum.

d) Son olarak, 1857'den sonraki tüm eserleri, *Olgunluk Eserleri* olarak belirtmeyi öneriyorum.

Böylece şu sınıflandırmayı yapmış oluyoruz:

1840-1844: Gençlik Eserleri.

1845: Kopuş Eserleri.

1845-1857: Olgunlaşma Eserleri.

1857-1883: Olgunluk Eserleri.

4) Marx'ın Gençlik Eserleri dönemi (1840-1845), yani ideolojik eserleri dönemi de iki evreye ayrılabilir:

a) *Die Rheinische Zeitung*'daki makaleleri yazdığı rasyonalist-liberal evre (1842'ye kadar),

b) 1842-1845 yıllarının rasyonalist-toplulukçu [communautaire] evresi.

"Marksizm ve Hümanizm" adlı metinde hızlı bir şekilde belirttiğim gibi, birinci evredeki eserler Kantçı-Fichte'ci türde bir sorunsalı varsayarlar. İkinci evrenin metinleri ise tersine Feuerbach'ın antropolojik sorunsalı üzerinde dururlar. Hegelci sorunsal, kesinlikle *tek* bir metne esin kaynağı olur, Hegelci idealizmin Feuerbach'ın sözde-materyalizmi içinde *dar* anlamda "ayakları üstüne dikilmesi"ni işlemeye titizlikle çalışan bir metin: *1844 Elyazmaları*. Sözcüğün tam anlamıyla paradoksal olan bu sonuç işte buradan kaynalanır (henüz bir öğrenci çalışması olan Tez Savunması hariç): İdeolojik-felsefi döneminin neredeyse *nihai* metni bir yana, Genç Marx *asla Hegelci değildi,* önce Kantçı-Fichte'ci, sonra Feuerbach'çıydı. Yaygın bir kanı olan Genç Marx'ın Hegelciliği tezi, genel olarak, bir mittir. Buna karşılık, "geçmişteki felsefi bilinci"yle kopuşunun arifesinde, her şey öyle cereyan eder ki, sanki Marx, gençliğinde ilk ve son kez Hegel'e başvururken, "sayıklayan" bilincini tasfiye etmek için kaçınılmaz, olağanüstü bir teorik "dışlaştırma" yaratmış gibidir. O zamana kadar Marx Hegel'e karşı mesafe koymaya devam etmişti ve *Hegelci akademik incelemeleri*'nden Kantçı-Fichte'ci bir sorunsala, ardından da Feuerbach'çı bir sorunsala onu geçirmiş olan hareket düşünülürse, şunu söylemek gerekir ki, Marx, Hegel'e yaklaşmak bir yana, *Hegel'den uzaklaşmaya* devam etmişti. Fichte ve Kant ile birlikte, geri giderek on sekizinci yüzyıl sonuna nüfuz ediyor; ve (Feuerbach'ın kendi tarzında on sekizinci yüzyılın "ideal" filozofunu, duyumcu mater-

yalizm ile etik-tarihsel idealizmin sentezi, Diderot ile Rousseau'nun gerçek birliğini temsil edebileceği doğruysa) Feuerbach ile birlikte de bu yüzyılın teorik geçmişinin kalbine geri çekiliyordu. Feuerbach ile Hegel'in dahice bir sentezi olan *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'e ani ve en son geri dönüşünde, Marx'ın, bir patlama denemesinde olduğu gibi, o zamana kadar kafasından hiç çıkmamış teorik alanın iki ucunun maddelerini bir araya getirip getirmediği sorusunu kendimize sormaktan kaçınamayız; dahası, Marx'ın dönüşümünü pratik olarak yaşadığı ve tamamladığı yerin, olağanüstü kesinlikteki ve bilinçteki bu deneyimin, o zamana kadar asla denemediği Hegel'i "tersyüz etme"ye dönük bu en radikal sınavın, *asla yayımlamadığı* bu metin olup olmadığını da sormaktan kendimizi alıkoyamayız. Bu görülmedik değişimin mantığına dair belli bir fikre ulaşılmak isteniyorsa, neredeyse son gecenin metninin, teorik olarak konuşursak, doğacak olan güne paradoksal olarak en uzak metin olduğunu baştan bilmek kaydıyla, bunu *1844 Elyazmaları*'nın olağanüstü teorik geriliminde aramak gerekir.

5) Kopuş Eserleri Marx'ın düşüncesinin teorik oluşumu içindeki yerlerine bağlı olarak incelikli yorum sorunlarını gündeme getirirler. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ani parıltılarına yakından bakan her filozof ışıktan irkilir, ama herkes bilir ki, bir şimşek aydınlattığından çok göz kamaştırır ve geceyi parçalayan bir ışık parçasını gecenin uzamına yerleştirmekten daha güç bir şey yoktur. Şeffaflıkları sahte bu on bir Tez'in muammasını günün birinde elbette görünür kılmak gerekecektir. *Alman İdeolojisi*'ne gelince, tüm eski teorik varsayımları –en başta Hegel ve Feuerbach, bilinç felsefesinin ve antropolojik felsefenin tüm biçimlerini– eleştirinin amansız oklarına hedef yapa-

rak, geçmişiyle kopuş halindeki bir düşünceyi bize tam anlamıyla sunar. Yine de, ideolojik hataya karşı açılan davada pek katı ve kesin olan bu yeni düşünce de, güçlüklerden ya da anlam belirsizliklerinden kurtulmuş olarak kendini tanımlayamaz. Teorik bir geçmişten bir çırpıda kopulmaz: Sözcüklerden ve kavramlardan kopmak için öncelikle yeni sözcükler ve kavramlar gerekir ve yeni sözcüklerin aranışı sürdüğü ölçüde, kopuş protokolüyle görevli olanlar çoğu zaman hâlâ eski sözcüklerdir. *Alman İdeolojisi* bize böylece henüz eğitim aşamasındaki yeni kavramların yerini tutan, yeniden askere alınmış kavramların gösterisini sunar... ve bu eski kavramları dış görünüşlerine bakarak değerlendirmek, onları *sözcük* olarak ele almak normal olduğundan, Marksizmin ya pozitivist (tüm felsefenin sonu) ya da bireyci-hümanist (tarihin özneleri "somut, gerçek insanlar"dır) kavrayışı içinde yolu şaşırmak kolaylıkla mümkün olur. Dahası, bu metinde baş oyuncu olan, Gençlik metinlerinde yabancılaşmayla karşılanmış ve tüm *ideoloji* teorisine ve tüm bilim teorisine hükmeden *işbölümü*'nün anlamı belirsiz rolüne kapılabilir insan. Kopuşun eli kulağında olmasına bağlı tüm bu nedenlerle, *Alman İdeolojisi* tek başına tam bir eleştirel çalışmayı gerektirir, böylece bazı kavramların tamamlayıcı teorik *işlevi* bu kavramların kendisinden ayırt edilmiş olur. Bu konuya tekrar döneceğim.

6) Kopuşu 1845 yılına yerleştirmek, yalnızca Marx ile Feuerbach ilişkisi bakımından değil, Marx ile Hegel ilişkisi bakımından da teorik açıdan önemli sonuçlar içerir. Gerçekten de, Marx sistematik bir Hegel eleştirisini yalnızca 1845 sonrası geliştirmiş değildir, *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*'nde (*1843 Elyazması*), Hegel'in Hukuk felsefesinin eleştirisinin önsözün-

de (1843), *1844 Elyazmaları*'nda ve *Kutsal Aile*'de görülebileceği gibi, Gençlik döneminin ikinci evresinde buna başlamıştır. Oysa bu Hegel eleştirisi, o dönemde, *teorik ilkeleri bakımından,* Feuerbach'ın defalarca formüle ettiği hayranlık verici Hegel eleştirisinin yeniden ele alınmasından, yorumundan ya da geliştirilme ve genişletilmesinden *başka bir şey değildi*. Bu, *spekülasyon* olarak, *soyutlama* olarak Hegelci felsefenin bir eleştirisidir, antropolojik yabancılaşma sorunsalının ilkeleri adına sürdürülmüş bir eleştiridir: Soyut-spekülatife karşı somut-materyaliste başvuran bir eleştiridir, yani kurtulmak istese bile idealist sorunsalın hizmetinde kalan bir eleştiridir, yani ilke olarak Marx'ın 1845'te kopacağı teorik sorunsala ait bir eleştiridir.

Marksist Hegel eleştirisini, –Marx kendi adına üstlense bile– Feuerbach'çı Hegel eleştirisiyle karıştırmamanın Marksist felsefenin araştırılması ve tanımı için önem taşıdığı açıktır. Çünkü, Marx'ın 1843 metinlerinde sergilediği Hegel eleştirisini (aslında baştan başa Feuerbach'çıdır) gerçekten Marksist olarak nitelendirip nitelendirmememize bağlı olarak, Marksist felsefenin sonraki yapısı hakkında çok farklı bir fikir sahibi oluruz. Bu noktayı, Marksist felsefenin güncel yorumlarında belirleyici bir nokta olarak belirtiyorum; elbette sözünü ettiğim yorumlar, ciddi, sistematik yorumlardır, gerçek felsefi, epistemolojik ve tarihsel bilgilere dayalı ve kesin okuma yöntemlerinden –yoksa, üstüne kitap da yazılabilecek basit kanılardan değil– yola çıkan yorumlardır. Örneğin, benim gözümde çok önemli olan –çok önemli çünkü bugün Marx'ı Hegel'den ayıran uzlaşmaz teorik ayrımı ve Marksist felsefenin özgüllüğünün tanımını araştırmalarının merkezine bilinçli olarak koyan tek eser bunlardır– İtalya'daki Della Volpe'nin ve Colletti'nin eseri, Hegel

ile Marx arasında, Feuerbach ile Marx arasında bir kopuşun varlığını kabul eder, ama bu kopuşu 1843'e yerleştirir, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin önsözüne! Kopuşun böyle basitçe yer değiştirmesi, bundan çıkarılan teorik sonuçları derinden etkiler ve yalnızca Marksist felsefenin kavranışı üzerinde değil, aynı zamanda, bir sonraki eserde görüleceği gibi, *Kapital*'in okunması ve yorumu üzerinde de etkili olur.

Feuerbach'a ve Genç Marx'a ayrılmış sayfaların anlamını aydınlatmak ve bu Notlar'a egemen olan sorunun birliğini hissedilir kılmak için bu saptamalarda bulunma hakkını kendimde görmekteyim, çünkü çelişki ve diyalektik üzerine denemelerde de işin içinde olan şey Marksist teorinin indirgenemez özgüllüğünün tanımıdır.

Bu tanımın Marx'ın metinlerinde doğrudan doğruya *okunamadığı;* olgunluk evresinde Marx'a özgü kavramların bulundukları yeri tanımlamak için eleştirel bir ön hazırlığın tümüyle gerekli olduğu; bu kavramların tanımlanmasının onların yerlerinin tanımlanmasıyla bir olduğu; her yorumun mutlak ön hazırlığı olan tüm bu eleştirel çalışmanın, teorik oluşumların doğasına ve tarihlerine yönelik asgari ölçüdeki geçici Marksist teorik kavramın uygulanmaya konmasını kendi içinde gerektirdiği; Marx okumasının ön koşulunun, teorik oluşumların ve onların tarihlerinin ayrımsal doğasına dair Marksist bir teori, yani Marksist felsefenin ta kendisi olan epistemolojik bir tarih teorisi olduğu; bu işlemin kendi içinde kaçınılmaz bir döngü oluşturduğu, bu döngüde Marksist felsefenin Marx'a uygulanmasının Marx'ın kavranmasının mutlak önkoşulu olarak belirdiği ve aynı zamanda da Marksist felsefenin oluşum ve gelişi-

minin koşulu olarak belirdiği... açıktır. Ama bu işlemin döngüsü, bu türden tüm döngüler gibi, bir nesneye doğası hakkında sorulan sorunun diyalektik döngüsünden başka bir şey değildir; kendi nesnesini sınarken kendi nesnesi tarafından sınanan teorik bir sorunsaldan yola çıkılmış olur. Marksizmin kendisinin epistemolojik sorunun nesnesi olabilmesi ve olması gerektiği, bu epistemolojik sorunun ancak Marksist teorik sorunsala bağlı olarak sorulabileceği, yalnızca tarih bilimi (tarihsel materyalizm) olarak değil, aynı zamanda, teorik oluşumların ve tarihlerinin anlaşılmasını sağlayan, dolayısıyla kendini nesne olarak almak suretiyle *kendinin anlaşılmasını sağlayan* felsefe olarak da diyalektik biçimde tanımlanan bir teori için zorunluluğun ta kendisidir. Marksizm bu sınamayla teorik olarak yüz yüze gelebilen tek felsefedir.

Tüm bu eleştirel çalışmanın gerekliliği, demek ki Marx'ı –kâh Gençlik Eserleri'nin ideolojik kavramlarının yanlış gerçekliği içinde ele alınmış, kâh Kopuş Eserleri'nin görünüşte daha âşina kavramlarının belki de daha tehlikeli yanlış gerçeklikleri içinde ele alınmış– dolaysız bir okumadan farklı olarak *okuyabilmekle* sınırlı değildir. Marx'ı *okumak* için gerekli bu çalışma, aynı zamanda, dar anlamda, Marksist felsefenin teorik hazırlık çalışmasıdır. Marx'ı açık seçik görmeyi sağlayan, bilimi ideolojiden ayırmayı sağlayan, bunların farklılıklarını tarihsel ilişkileri içinde düşünmeyi sağlayan, tarihsel bir sürecin sürekliliği içinde epistemolojik kopuşun süreksizliğini düşünmeyi sağlayan teori; bir sözcüğü bir kavramdan ayırt etmeyi, bir sözcüğün altında bir kavramın varlığını ya da yokluğunu ayırt etmeyi, teorik söylem içindeki bir sözcüğün işlevinden yola çıka-

rak bir kavramın varlığını belirtmeyi, sorunsal içindeki işlevinden, dolayısıyla "teori" sistemi içinde işgal ettiği yerden yola çıkarak bir kavramın doğasını tanımlamayı sağlayan teori; Marx'ın metinlerinin özgün okunmasını sağlayan, hem epistemolojik hem de tarihsel bir okumayı sağlayan bu tek teori, gerçekte, Marksist felsefenin kendisinden başka bir şey değildir.

Bunu araştırmak için yola çıkmıştık. Ve işte, ilk temel gerekliliğiyle –araştırma koşullarının basit tanımıyla– birlikte bu teori de doğmaya başlamaktadır.

MART 1965.

Açıklamalar

1. BENİMSENEN TERMİNOLOJİ HAKKINDA.

Okuyacağınız makalelerde benimsenen terminolojide bazı değişiklikler görülecektir.

Özellikle *Materyalist Diyalektik* üzerine makale, Marksist "felsefe"yi (diyalektik materyalizm) belirtmek için *Teori* (büyük harfle) terimini önermektedir ve *felsefe* sözcüğünü ise *ideolojik* felsefeleri belirtmek üzere ayırmaktadır. *Felsefe* terimi, *Çelişki ve Üstbelirlenim* adlı makalede bu *ideolojik* oluşum anlamında kullanılmıştır.

(Ideolojik) Felsefeyi Teori'den (ya da felsefi ideolojiden koparak oluşmuş Marksist felsefeden) ayıran bu terminoloji Marx'ın ve Engels'in eserlerinin birçok bölümünde kendisine dayanak bulur. *Alman Ideolojisi*'nde Marx her zaman felsefeden açıkça ideoloji olarak söz etmektedir. Engels, *Anti-Dühring*'e yazdığı ilk önsözde (Ed. Sociales, s. 445) şöyle der:

"Teorisyenlerin doğa bilimleri alanında yarı cahil oldukları doğruysa, bu bilimlerin günümüzdeki uzmanları da, *bugüne kadar felsefe diye adlandırılan alan olan teori alanında* gerçekten öyledirler."

Bu saptama, Engels'in, ideolojik felsefeleri Marx'ın mutlak anlamda yeni felsefi projesinden ayıran farklılığı bir terminoloji farklılığı içine dahil etme ihtiyacını hissetmiş olduğunu kanıtlar. Engels, Marksist felsefeyi *teori* terimiyle belirterek bu farklılığı kaydetmeyi öneriyordu.

Yine de, sağlam temellere dayalı yeni bir terminoloji başka şeydir, onun gerçek kullanımı ve yayılması başka şeydir. Çok uzun geçmişi olan bir kullanıma karşı, Marx'ın kurduğu bilimsel felsefeyi belirtmek

için *Teori* terimini benimsetmek güç gözükmektedir. Dahası, *teori* sözcüğünü diğer kullanımlarından ayırt eden büyük harf, elbette konuşma dilinde fark edilebilir bir şey değildir... Bu nedenle, *Materyalist Diyalektik* üzerine metinden sonra, yaygın terminolojinin kullanımlarına geri dönmek ve Marx'ınki bağlamında *felsefe*'den söz etmek ve o zaman da *Marksist felsefe* terimini kullanmak bana zorunlu geldi.

2. YAYIMLANMIŞ MAKALELER HAKKINDA.

"Feuerbach'ın Felsefi Manifestoları" metni Aralık 1960 tarihli *La Nouvelle Critique*'de yayımlandı.

"Genç Marx Üzerine" (Teori Sorunları) adlı makale Mart-Nisan 1961 tarihli *La Pensée*'de yayımlandı.

"Çelişki ve Üstbelirlenim" adlı makale Aralık 1962 tarihli *Esprit*'de yayımlandı. Ek bölümü yayımlanmamıştı.

"Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar" adlı makale Aralık 1962 tarihli *La Pensée*'de yayımlandı.

"1844 Elyazmaları" üzerine felsefi kronik Şubat 1963 tarihli *La Pensée*'de yayımlandı.

"Materyalist Diyalektik " üzerine makale Ağustos 1963 tarihli *La Pensée*'de yayımlandı.

"Marksizm ve Hümanizm" makalesi Haziran 1964 tarihli *Cahiers de l'ISEA*'da yayımlandı.

"Reel-Hümanizm Üzerine Tamamlayıcı Not" Mart 1965 tarihli *La Nouvelle Critique*'de yayımlandı.

Bu metinleri eldeki kitapta toplamama büyük nezaket göstererek izin vermiş olan dergi yöneticilerine teşekkürü borç bilirim.

L.A.

I

Feuerbach'ın

"Felsefi Manifestoları"

La Nouvelle Critique dergisi, birkaç ay önce Epiméthée dizisinden (P.U.F.) yayımlanmış olan Feuerbach'ın metinlerini sunmamı benden istemektedir. Birkaç soruya kısaca cevap vererek bu sunuşu seve seve yapıyorum.

Felsefi Manifestolar adı altında, Feuerbach'ın 1839 ve 1845 yılları arasında yayımlanmış metin ve makalelerinin en önemlilerini bir araya getirdim: *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (1839), *Hıristiyanlığın Özü*'nün Giriş bölümü (1841), *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler* (1842), *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* (1843), *Hıristiyanlığın Özü*'nün ikinci baskısına önsöz (1843) ve Stirner'in saldırılarına cevap olarak yazılmış bir makale (1845). Feuerbach'ın 1839 ile 1845 arasındaki üretimi bu metinlerle sınırlı değildir, yine de bunlar bu tarihsel yıllar arasında onun düşüncesinin özünü ifade etmektedir.

Niçin bu başlık: Felsefi Manifestolar?

Bu deyim Feuerbach'a ait değildir. İki nedenle bu riski göze aldım: Birincisi öznel, diğeri nesnel.

Felsefe Reformu üzerine metinler ve *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nin önsözünü okuyan kişi, bunların gerçek bildirgeler olduğunu, insanı zincirlerinden kurtaracak olan bu teorik açınlamanın ateşli duyuruları olduğunu anlar. Feuerbach İnsanlığa seslenmektedir. Evrensel Tarih'in peçelerini yırtmaktadır, mitleri

ve yalanları yok etmektedir, *hakikati* keşfetmekte ve bunu insana iade etmektedir. Zamanı gelmiştir. İnsanlık, kendi varlığına sahip olmasını sağlayacak eli kulağında bir devrime gebedir. İnsanlar sonunda bunun bilincine varacaklar ve gerçekte de hakikatte oldukları şey olacaklardır: Özgür, eşit ve kardeş varlıklar.

Bu tür söylemler, yazarları için, elbette Manifesto'lardır.

Okurları için de öyle olmuştur. Ve özellikle, 1840'lı yıllarda, *"Alman sefaleti"* ve yeni-Hegelci felsefenin çelişkileri içinde debelenip duran genç, radikal entelektüeller için böyledir. Niçin 1840'lı yıllar? Çünkü bu yıllar bu felsefenin *sınav yılları* oldu. 1840 yılında, tarihin bir sonu –aklın ve özgürlüğün hükümranlığı– olduğuna inanan genç Hegelciler, umutlarının gerçekleşmesini tahtın varisinden bekliyorlardı: Prusya'daki feodal ve otokratik düzenin son bulması, sansürün kaldırılması, kilisenin akla tâbi kılınması, kısacası politik, entelektüel ve dini özgürlük rejiminin kurulması. Oysa, "liberal" olduğu söylenen bu varis tahta çıkar çıkmaz IV. Frederick Wilhelm oldu, despotizme girişti. Onaylanan, güçlendirilen zorbalık, tüm umutlarını oluşturan ve özetleyen teorinin ürünüydü. Tarih, ilke olarak, akıl ve özgürlük olmalıydı; aslında ise akıldışılık ve kölelikten başka bir şey değildi. Olgulardan çıkan dersi kabul etmek gerekiyordu: Bu çelişkinin ta kendisini. *Ama bu çelişkiyi nasıl düşünmek gerek? Hıristiyanlığın Özü* (1841) bu dönemde ortaya çıktı, sonra *Felsefe Reformu* üzerine kısa incelemeler. İnsanlığı kurtaramadığı açık olan bu metinler genç Hegelcileri teorik açmazlarından kurtardı. İnsan ve tarihi üzerine sordukları dramatik soruya Feuerbach *kesin olarak* cevap veriyordu ve tam da onların büyük şaşkınlık içinde oldukları bir dönemde! Bu yatışmanın, bu coşkunun yankısını kırk yıl sonra Engels'de görürsünüz. Feuerbach, Hegel'i ve tüm spekülatif felsefeyi kökünden kazıyıp atan, felse-

fenin *kafası üzerinde* yürüttüğü bu dünyayı *ayakları üzerine* yeniden oturtan, tüm yabancılaşmaları ve tüm yanılsamaları gözler önüne seren, ama aynı zamanda *onların nedenlerini* de veren ve tarihin *akıldışılığını* bizzat akıl adına düşünmeyi ve eleştirmeyi sağlayan, nihayet *düşünce* ile *olgu*'yu hemfikir kılan ve dünyada çelişkinin gerekliliği ile kurtuluşunun gerekliliğini anlaşılır kılan bu "*Yeni Felsefe*"ydi. İşte bu nedenle, yaşlı Engels'in söyleyeceği gibi, yeni-Hegelcilerin "*hepsi Feuerbach'çı*" oldular. İşte bu nedenle onun kitaplarını geleceğin yollarını bildiren Manifestolar olarak kabul ettiler.

Bunların *felsefi* Manifestolar olduklarını ekleyeyim. Çünkü, hiç kuşku yok ki, her şey hâlâ felsefenin içinde olup bitiyordu. Ama, felsefi olayların tarihsel olaylar olduğu *da* vakidir.

Bu metinlerin önemi nedir?

Bu metinlerin öncelikle *tarihsel* bir önemi vardır. 1840'lı yılların bu eserlerini seçmemin nedeni, yalnızca en ünlüleri ve en yaşayanları (bugün bile yaşayanlar; öyle ki bazı varoluşçular ya da teologlar modern bir esinin kökenlerini burada bulmak istemektedir) bunlar olduğu için değildir; aynı zamanda ve özellikle tarihsel bir *uğrak*'a ait olduklarından ve (kuşkusuz sınırlı ama gelecek bakımından zengin bir ortamda) tarihsel bir rol oynadıklarından dolayıdır da. Feuerbach, genç Hegelci hareketin teorik büyüme krizinin *tanığı* ve *faili*'dir. 1841 ile 1845 arasındaki genç Hegelcilerin metinlerini anlamak için Feuerbach'ı okumak gerekir. Özellikle, Genç Marx'ın eserlerinin Feuerbach düşüncesinden hangi noktada etkilendiği görülebilir. 1842-44 yıllarının Marksist terminolojisinin Feuerbach'çı olması bir yana (yabancılaşma, türsel varlık, bütünlüklü insan, yüklemle öznenin "terse çevrilmesi", vs.), kuşkusuz daha önemli olan şey de

şudur: *Felsefi sorunsal*'ın özü Feuerbach'çıdır. *Yahudi Sorunu* ya da *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi* gibi makaleler ancak Feuerbach'çı sorunsal bağlamında anlaşılır. Kuşkusuz Marx'ın düşünce temaları Feuerbach'ın doğrudan kaygılarını aşar, ama teorik şema ve sorunsal *aynıdır*. Marx, bu sorunsalı, kendi deyimiyle, ancak 1845'de "tasfiye etti". Feuerbach'ın felsefesinden ve etkisinden bilinçli ve kesin kopuşu belirten ilk metin *Alman Ideolojisi*'dir.

Feuerbach'ın metinlerinin ve Genç Marx'ın eserlerinin karşılaştırmalı incelemesi, demek ki, Marx'ın metinlerinin *tarihsel* olarak okunmasına ve gelişiminin en iyi şekilde kavranmasına imkân tanıyabilir.

Bu tarihsel kavranışın teorik bir anlamı yok mu?

Kesinlikle var. Feuerbach'ın 1839-43 dönemi metinleri okunduğunda, Marx'ın *"etik"* yorumlarını geleneksel olarak doğrulayan kavramların çoğunun *atfı* konusunda yanılgıya düşülmez. *"Felsefenin dünyasallaşması"* [le devenir-monde de la philosophie], *"özne-yüklemin terse çevrilişi"*, *"insanın kökü insandır"*, *"politik devlet insanın türsel yaşamıdır"*, *"felsefenin ortadan kaldırılması ve gerçekleşmesi"*, *"felsefe insanın kurtuluşunun kafası, proletarya ise kalbidir"*, vs., gibi ünlü formüller *doğrudan doğruya* Feuerbach'tan ödünç alınmış ya da doğrudan doğruya ondan esinlenmiş formüllerdir. Marx'ın idealist "hümanizm"inin tüm formülleri, Feuerbach'çı formüllerdir. Ve kuşkusuz Marx, her zaman politikayı düşünen ama bundan pek söz etmeyen –bu durum Manifestolar'da görülür– Feuerbach'ı alıntılamaktan, almaktan ya da tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Feuerbach için her şey din eleştirisinde, teoloji eleştirisinde ve spekülatif felsefe denilen teolojinin bu dindışı kılığa girmiş halinde

olup bitmektedir. Genç Marx ise tersine önce politikaya kafayı takmıştır, sonra da, yabancılaşmış insanların somut yaşamıyla meşguldür; bunun karşısında politika ancak "gökyüzü, cennet" olabilir. Ama Genç Marx, *Yahudi Sorunu*'nda, *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*'nde, vs.... ve hatta daha sık olarak da *Kutsal Aile*'de, *insan tarihinin kavranmasına etik bir sorunsal* uygulayan avangard bir Feuerbach'çıdır. Başka bir deyişle, Marx'ın, bu dönemde, yabancılaşma teorisini, yani Feuerbach'çı "insan doğası"nı, politikaya ve insanların somut faaliyetine uygulamaktan başka bir şey yapmadığı, daha sonra da bunu (büyük ölçüde) *El-yazmaları*'nda siyasal iktisada yaydığı söylenebilir. Bu Feuerbach'çı kavramların kökenini iyi bilmek, bir atfı tesbit ederek (F.'ye ait olan şu, M.'ye ait olan şu) her şeyi düzene sokmak için değil, Marx'ın yalnızca *ödünç aldığı* kavramların ve bir sorunsalın *keşfini* Marx'a atfetmemek için önemlidir. Bu ödünç kavramların tek tek ve tecrit edilmiş olarak değil, *blok* halinde, bir *bütün* olarak ödünç alındıklarını kabul etmek daha önemli gözükmektedir: Bu bütün tam da Feuerbach'ın sorunsalıdır çünkü. Önemli nokta budur. Çünkü tecrit edilmiş bir kavramın ödünç alınmasının ancak tesadüfi ve ikincil bir önemi olabilir. (Bağlamından) tecrit edilmiş bir kavramın ödünç alınması, ödünç alanı bu kavramı çekip çıkardığı bağlam karşısında sorumlu kılmaz. (Örneğin *Kapital*'in Smith'ten, Ricardo'dan ya da Hegel'den ödünç aldığı kavramlar bu türdendir). Ama kendi aralarında sistematik olarak birbirine bağlı kavramlar bütününün ödünç alınması, hakiki bir *sorunsalın* ödünç alınması tesadüfi olamaz, yazarını *bağlar*. Manifestolar ile Marx'ın Gençlik Eserleri'nin karşılaştırılmasının, Marx'ın 2-3 yıl boyunca Feuerbach'ın sorunsalını kelimenin tam anlamıyla *benimsediğini*, bununla derinden *özdeşlik* kurduğunu ve bu dönem tezlerinin çoğunun anlamını

kavramak için, hatta Marx'ın sonraki düşünce konusuna yönelik olan (örneğin politika, toplumsal yaşam, proletarya, devrim, vs.) ve bu nedenle tam anlamıyla Marksist olarak görülebilecek tezlerini kavramak için, *bu özdeşliğin bizzat merkezine* yerleşmek ve tüm teorik sonuçlarıyla içerimlerini iyi kavramak gerektiğini çok açıkça gösterdiği kanısındayım.

Bu gereklilik bana çok önemli görünmektedir, çünkü Marx'ın tüm sorunsalı benimsediği doğru olsa da, Feuerbach'la kopuşu, yani o ünlü *"önceki felsefi bilincimizin tasfiyesi"*, elbette eski sorunsalın bazı kavramlarını içine alabilen, ama onlara kökten yeni bir anlam veren bir bütün içindeki *yeni bir sorunsal*'ın benimsenmesini gerektirir. Burada, bu sonucu açıklamak için, Marx'ın da bizzat aktarmış olduğu, Yunan tarihinden alınma bir imgeyi seve seve yeniden kullanıyorum. Perslere karşı savaşın ciddi yenilgilerinden sonra, Themistocles Atinalılara topraklardan vazgeçmelerini ve sitenin geleceğini *bir başka öğe üzerinde* kurmalarını öğütlüyordu: Deniz. Marx'ın teorik devrimi, tam olarak, *eski öğesinden* –Hegelci ve Feuerbach'çı felsefeden– kurtulmuş teorik düşüncesini *yeni bir öğe üzerinde* kurmaktan ibarettir.

Ama bu yeni sorunsalı iki biçimde kavrayabiliriz:

Öncelikle, Marx'ın olgunluk metinlerinde: *Alman İdeolojisi, Felsefenin Sefaleti, Kapital*, vs. Ama bu eserler, *Tinin Görüngübilimi*'nde, *Ansiklopedi*'de ya da *Büyük Mantık*'ta bulunan Hegel felsefesinin sunumuyla ya da *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde bulunan Feuerbach felsefesinin sunumuyla karşılaştırıldığında, Marx'ın teorik konumunun sistematik bir sunumunu gözler önüne sermemektedir. Marx'ın bu eserleri ya polemiktir (*Alman İdeolojisi, Felsefenin Sefaleti*) ya da pozitif çalışmalar kapsamındadır (*Kapital*). Oldukça muğlak bir sözcükle "felsefe"si olarak ad-

landırılabilecek olan Marx'ın teorik tavrı burada kuşkusuz işin içindedir, ama bizzat eserinin içine gömülmüş haldedir ve onun ya eleştirel ya da bulgusal faaliyetiyle karışmıştır; sistematik ve gelişmiş halde kendi başına asla açıkça bildirilmiş olmasa da ender olarak görülebilir. Bu durumun yorumcunun işini kolaylaştırmadığı açıktır.

Feuerbach'ın sorunsalının ve Marx'ın Feuerbach'la kopuşunun nedenlerinin bilinmesi burada imdadımıza yetişmektedir. Çünkü Feuerbach sayesinde Marx'ın yeni sorunsalına dolaylı olarak gireriz. *Marx'ın hangi sorunsaldan koptuğunu* biliyoruz ve bu kopuşun "ortaya çıkardığı" teorik ufukları keşfediyoruz. Bir insanın bağlarıyla olduğu kadar kopuşlarıyla da kendini belli ettiği doğruysa, *Marx kadar çetin bir düşünürün, sonraki bildirgelerinde olduğu kadar Feuerbach'la kopuşuyla da keşfedilebileceği ve ortaya çıkabileceği* söylenebilir. Feuerbach'tan kopuş, Marx'ın kesin teorik tavrının oluşumunda belirleyici bir noktada olduğundan, Feuerbach'ın bilinmesi, bu sıfatla, Marx'ın felsefi konumuna teorik içerimlerle dolu ve yeri doldurulamaz bir erişim imkânı sağlar.

Aynı şekilde, Feuerbach'ın bilinmesinin Marx ile Hegel arasındaki ilişkilerin daha iyi kavranmasını sağladığını da söyleyebilirim. Gerçekten de, Marx eğer Feuerbach'tan kopmuşsa, Marx'ın gençlik yazılarının çoğunda bulunan Hegel eleştirisinin, en azından *son* felsefi ön-kabullerinde, *Feuerbach'çı bir bakış açısıyla,* yani Marx'ın sonradan reddettiği bir bakış açısıyla yapıldığını, bu anlamda yetersiz, hatta yanlış bir eleştiri olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa, Marx daha sonra bakış açısını değiştirmiş olsa da, Gençlik Eserleri'nde rastlanabilecek Hegel eleştirisinin, her koşulda, doğrulanmış kaldığını ve "yeniden ele alınabileceğini" kabul etme eğilimi, kimi zaman kolaycı nedenler-

le, sürekli olarak ve masum bir şekilde karşımıza çıkar. Ama bu, Marx'ın, *Feuerbach'çı Hegel eleştirisinin "Hegelci felsefenin bağrındaki bir eleştiri"* olduğunu kavradığında ve Feuerbach'ın, kuşkusuz Hegelci yapının cismini "baş aşağı" çevirmiş olan, ama bunun nihai yapısını ve temellerini, yani teorik varsayımlarını korumuş ve kendisi hâlâ "filozof" kalmış biri olduğunun bilincine vardığında Feuerbach'tan koptuğu şeklindeki temel olguyu ihmal etmektir. Marx'ın gözünde Feuerbach Hegelci topraklarda kalmıştı, Hegel eleştirisi yapmış olmasına rağmen onun tutsağı kalmıştı, Hegel'in kendi ilkelerini Hegel'e karşı çevirmekten başka bir şey yapmamıştı. "*Öğe*" değiştirmemişti. Hegel'in hakiki Marksist eleştirisi özellikle öğe değiştirmeyi gerektirir, yani Feuerbach'ın isyancı tutsağı olarak kaldığı bu felsefi sorunsalın terk edilmesi gerekir.

Marx'ın Feuerbach'ın düşüncesiyle bu ayrıcalıklı çatışmasının teorik önemini, güncel polemiklerle ilişkili bir kelimeyle özetlersek, önce Hegel'den, sonra Feuerbach'tan bu ikili kopmada söz konusu edilen şeyin, *felsefe* teriminin anlamı olduğunu söyleyebilirim. Felsefenin klasik modelleriyle karşılaştırıldığında Marksist "*felsefe*" ne olabilir? Ya da, son teorisyeni Hegel olan ve Feuerbach'ın, umutsuzca ama boşuna kurtulmayı denediği geleneksel felsefi sorunsaldan kopmuş bir teorik tavır ne olabilir? Bu sorunun cevabı, büyük ölçüde, Genç Marx'ın "felsefi bilinç"inin bu son tanığı, Marx'ın bu ödünç imgeyi bir kenara fırlatıp hakiki yüzüne bürünmeden önce kendini seyrettiği bu son ayna olan Feuerbach'tan olumsuz anlamda alınabilir.

Ekim 1960

II

"Genç Marx Üzerine"

(Teori Sorunları)

"En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terk etmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorunlar, tersine, belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fışkırmıştır. Yalnızca cevaplarında değil, kendi sorunlarında bile bir aldatmaca [mystification] vardı."

K. MARX: (*Deutsche Ideologie,* Dietz Verlag, Berlin, 1953, s. 14).

Yaşamını Marx adlı genç bir adama adamış olan Auguste Cornu'ye.

Recherches Internationales dergisi, "Genç Marx üzerine" yabancı Marksistlerin on bir incelemesini sunmaktadır. Togliatti'nin eski tarihli (1954) bir yazısı, Sovyetler Birliği kaynaklı beş yazı (bunların üçü 27-28 yaşlarındaki genç araştırmacıların imzasını taşımaktadır), Demokratik Almanya'dan dört yazı ve bir yazı da Polonya'dandır. Genç Marx'ı yorumlamanın Batılı Marksistlerin ayrıcalığı ve çilesi olduğu sanılabilirdi. Bu eser ve Sunum'u ise bundan böyle bu görev, bu görevin tehlikeleri ve ödülleri karşısında yalnız olmadıklarını onlara göstermektedir.[1]

Bazı sorunları incelemek, kimi bulanıklıkları gidermek ve kendi hesabıma bazı açıklamalarda bulunmak için bu ilginç ama eşitsiz[2] derlemeyi okumayı fırsat bilmek istiyorum.

Sunumun kolaylığı açısından Marx'ın Gençlik Eserleri sorununu üç temel yanıyla ele almama izin verin: politik (I), teorik (II) ve tarihsel (III).

I. Politik Sorun

Marx'ın Gençlik Eserleri tartışması öncelikle *politik* bir tartışmadır. Tarihini Mehring'in oldukça iyi yazdığı ve anlamını ortaya çıkardığı Marx'ın Gençlik Eserleri'nin sosyal-demokratlar ta-

1) Genç Sovyet araştırmacıları arasında Marx'ın Gençlik Eserleri'ne gösterilen ilgi çok dikkat çekicidir. SSCB'de mevcut kültürel gelişme eğiliminin önemli bir işaretidir bu (Krş. Sunuş, s. 4, dipnot 7)

2) Hœppner'in, "Hegel'den Marx'a Geçişte Bazı Yanlış Kavramlar Hakkında" (s. 175-190) adlı çok dikkat çekici metninin tartışmasız hâkimiyeti görülmektedir

rafından gün ışığına çıkarıldığını ve onlar tarafından da Marksizm-Leninizmin teorik tavırlarına karşı kullanıldığını tekrar etmeye gerek var mı? Bu operasyonun büyük atalarının adı Landshut ve Mayer'dir (1931). Molitor'un tercümesiyle Costes Yayınları'ndan çıkan edisyonlarına yazdıkları önsöz okunabilir (Marx'ın Felsefi Eserleri, c. IV, s. XIII-LI). Orada her şeyi açıkça söylemişlerdir. *Kapital, etik* bir teoridir, oradaki sessiz felsefe Marx'ın Gençlik Eserleri'nde yüksek sesle konuşmaktadır.[3] Anlamını iki kelimeyle özetlediğim bu tez olağanüstü şanslıydı. Yalnızca uzun süreden beri haberdar olduğumuz Fransa ve İtalya'da değil, bu yabancı yazılardan öğrendiğimize göre çağdaş Almanya ve Polonya'da da rağbet görmüştü. Filozoflar, ideologlar, din adamları devasa bir eleştiri ve *bağlam değişikliği* teşebbüsüne giriştiler: Marx kendi kaynaklarına geri dönmeli ve kendi içindeki olgun insanın kılık değiştirmiş Genç Marx'tan başkası olmadığını nihayet itiraf etmeliydi. Ya da, kendi yaşında ısrar eder ve ayak direrse, o zaman da, olgunlaşma günahını işlediğini itiraf etmeli, felsefeyi ekonomiye, etiği bilime, insanı tarihe feda ettiğini kabul etmeliydi. Marx kendi hakikatini ister kabul etsin ister reddetsin, onda ayakta kalabilecek olan her şey, bizlerin yaşamasını ve düşünmesini sağlayacak olan her şey bu *Gençlik*

3) Krş. *Œuvres Philosophique de Marx*, tercüme Molitor, Ed. Costes, c. IV. Lanshut ve Mayer'in Giriş'i: "*Açıktır ki, Kapital'de yapılan analize öncülük eden eğilimin temelinde ... sessiz hipotezler vardır, yine de bunlar Marx'ın temel önemdeki eserinin tüm eğilimine içkin açıklamasını verir... bu hipotezler özellikle Marx'ın 1847 öncesi çalışmasının biçimsel temasıdır.* Kapital'in *Marx'ı için bunlar, bilgisi olgunluk kazandıkça kurtulduğu ve kişisel anınma operasyonunda kullanılmayacak cüruflar olarak dibe çökmesi gereken gençlik hataları asla değildi. Marx, 1840-47 çalışmalarında, daha ziyade tarihsel koşulların tüm ufkuna açılır ve genel insani temeli sağlar; bu temelin yokluğunda ekonomik ilişkilere dair tüm açıklaması öngörülü bir ekonomistin basit çalışması olarak kalır. Bu Gençlik Eserleri'nde düşüncenin hazırlandığını ve Marx'ın tüm eserini kat eden bu asıl akımı kavramayanlar, Marx'ı anlamayı başaramazlar... ekonomik analizinin ilkeleri doğrudan doğruya 'insanın gerçek hakikati'nden kaynaklanmaktadır...*" (s. XV-XVII). "Komünist Manifesto'nun *ilk cümlesinin hafifçe değiştirilmesiyle şu sözü elde edebiliriz: Tum geçmiş tarih, insana özgu yabacılaşmanın tarihidir...*" (XLII). vs. Pajitnov'un "*1844 Elyazmaları*" (*Recherches*, s. 80-96) yazısında bu revizyonist "Genç Marx" akımının belli başlı yazarlarının iyi bir eleştirel incelemesi görülecektir

Eserleri'nde bulunur.

Çok sayıdaki bu tür eleştiriler bize yalnızca şu seçeneği bırakmaktadır: *Kapital*'in (ve genel olarak "tamamlanmış Marksizm"in) *ya Genç Marx'ın felsefesinin ifadesi olduğunu ya da bu felsefeye ihanet* ettiğini itiraf etmek. Her iki durumda da, yerleşik yorumu tamamen gözden geçirmek ve Hakikat'ten söz eden Genç Marx'a geri dönmek gerekir.

İşte, tartışmanın *yeri*: Genç Marx. Tartışmanın gerçek *kozu*: Marksizm. *Tartışmanın terimleri*: Genç Marx daha o zamandan tüm Marx mıydı?

Tartışma böyle konunca, öyle gözüküyor ki, taktik bileşim ve düzenlemelerin ideal düzeni içinde, Marksistlerin iki kaçamak cevap arasında bir seçim yapması gerekir.[4]

Eğer Marx'ı kendi gençliğinin tehlikelerinden kurtarmak istiyorlarsa –ki rakipleri onları bu tehlikelerle tehdit etmektedir–, çok şematik olarak, *ya Genç Marx'ın Marx olmadığını kabul edebilirler; ya da Genç Marx'ın Marx olduğunu ileri sürebilirler*. Bu temalar son derece *ayrıntılandırılabilir*: En ufak ayrıntılarında bile esin kaynağı olabilirler.

Olasılıkların bu dökümü elbette oldukça gülünç gelebilir. Eğer söz konusu olan bir tarih tartışmasıysa, bu tartışmada taktiğe yer yoktur, yalnızca olguların ve parçaların bilimsel incelenmesinin vereceği hükme bağlı kalınabilir. Yine de, geçmiş deneyim ve hatta mevcut derlemenin okunması, *politik bir saldırı*'ya karşı koymak gerektiğinde, az çok bilinçli taktik inceleme ve düşüncelerin ya da savunma tepkilerinin ihmal edilmesinin kimi zaman sıkıntı verici olduğunu kanıtlamaktadır. Jahn[5] bu duru-

4) Elbette –ve bu paradoksal teşebbüs bizzat Fransa'da vuku buldu– rakiplerinin tezlerini (onların haberi olmadan) sakın sakın birleştirmek ve Marx'ı kendi gençliğinden yola çıkarak yeniden düşünmek mümkün olabilir. Ama tarih yanlış anlamaları sonunda her zaman bertaraf eder.

5) W. Jahn, "Yabancılaşmanın Ekonomik İçeriği" (*Recherches*, s. 158) yazısında.

mu açıkça görmektedir: Marx'ın Gençlik Eserleri üzerine tartışmayı başlatanlar Marksistler değildir. Ve genç Marksistler de, Mehring'in klasik çalışmalarını ve Auguste Cornu'nün bilgece ve titiz araştırmalarını kuşkusuz hakkıyla değerlendiremediklerinden, öngörmedikleri bir mücadeleye hazırlıksız, isteksiz yakalanmışlardır. Ellerinden geldiğince tepki göstermişlerdir. Şu anki savunmada, tepki tavrında, bulanıklık ve beceriksizlikte bu ani baskının payı vardır. İlave edelim: *Vicdan rahatsızlığında* da bunun payı vardır. Çünkü bu saldırı Marksistleri kendi alanlarında yakaladı: Marx'ın alanında. Marx'ın tarihini, Marx'ın kendisini doğrudan ilgilendiren bir sorun tartışma konusu edilir edilmez, belki de basit bir kavram söz konusu olsaydı hissetmeyecekleri kadar özel bir sorumluluk yüklendiklerini hissettiler. Bundan böyle de, birinci savunma refleksini güçlendirmiş olan *ikinci bir refleks*'in pususuna düştüler: Sorumluluklarında kusur etme endişesi, düşmanları karşısında ve tarih karşısında doldurmakla görevli oldukları deponun zarar görmesi endişesi. Durumu açık seçik ifade edersek: Eğer bu tepki üzerinde düşünülmez, eleştirilmez ve hâkim olunmazsa, Marksist felsefe *"felaketi andıran" bir baştan savma cevaba,* sorunu daha iyi çözmek adına aslında sorunu *ortadan kaldıran* topyekün bir cevaba itilebilir.

Marx'ın karşısına kendi gençliğini çıkaranları susturmak için kararlı bir şekilde *karşı taraf* tutulacaktır: Marx kendi gençliğiyle uzlaştırılacaktır: *Kapital, Yahudi Sorunu*'ndan yola çıkarak değil, *Yahudi Sorunu Kapital*'den yola çıkarak okunacaktır; Genç Marx'ın gölgesi artık Marx'ın üzerine değil, Marx'ın gölgesi Genç Marx'ın üzerine düşürülecektir; ve, bu baştan savma cevabı haklı çıkarmak için, "*gelecek geçmiş*"te [future antérieur] felsefe tarihinin bir sözde-teorisi –tamamen Hegelci olduğunun

farkına varılmadan– hazırlanacaktır.[6] Marx'ın *bütünlüğüne* yönelik bir saldırı karşısında duyulan kutsal endişe, *Marx*'ın bir *bütün olarak* kararlılıkla sahiplenilmesi refleksini esinleyecektir: Marx'ın bir bütün olduğu, "*Genç Marx'ın Marksizme ait olduğu*"[7] ilan edilecektir. Sanki biz de onun yaptığı gibi gençliğini tarihe terk edersek *bütün olarak Marx*'ı kaybetme riskiyle karşılaşırmışız gibi; sanki Marx'ın kendi gençliğini tarihin kökten eleştirisine, *yaşayacağı tarihin* değil, *yaşadığı tarihin,* dolaysız tarihin değil, –bizzat Marx'ın kendi olgunluk döneminde, Hegelci anlamda "*hakikat*" olarak değil, bilimsel kavrayışın ilkeleri olarak bize verdiği– düşünülmüş bir tarihin kökten eleştirisine tâbi kılarsak *bütün olarak Marx*'ı yitirme riskiyle karşı karşıya kalırmışız gibi...

Baştan savma cevaplar bile vermeye kalkılsa, iyi teori olmadan iyi politika olamaz.

---

6) Krş. Schaff: "Genç Marx'ın Hakiki Yüzü" (*Recherches,* s. 193). Ayrıca krş. "Sunuş"un bir bölümü (s. 7-8): "Marx'ın ilk eserlerinden, onları hazırladığı dönemde Marx'ın sahip olabileceği kavrayıştan yola çıkarak bütünüyle Marx'ın eseri ve hem düşünce olarak hem eylem olarak Marksizm'i ciddi olarak anlamaya teşebbüs etmek doğru olmaz. Yalnızca tersi yöntem geçerlidir, yani bu öncüllerin (?) değerini bilmek ve anlanını anlamak için ve Kreuznach defterleri ve *1844 Elyazmaları* gibi metinlerden oluşan Marksist düşüncenin bu yaratıcı laboratuvarlarına nüfuz etmek için, Marx'ın bize miras bıraktığı haliyle Marksizm'den yola çıkan ve aynı zamanda –bu da açıkça söylenmelidir– bir yüzyıldan beri tarihsel pratiğin ateşiyle zenginleşmiş olan yöntem geçerlidir. Bu yönteme başvurmamak, Thomizm'den değilse de Hegelcilikten ödünç alınma ölçütler yardımıyla Marx'ı değerlendirmek anlamına gelir. *Felsefenin tarihi gelecek geçmişte yazılır. Buna rıza göstermemek, sonuçta bu tarihi reddetmek ve kurucusunu Hegel gibi payelendirmek olur."* Son iki cümlenin altını kasıtlı olarak çizdim. Ama okur, Marksizme Hegelci felsefe tarihi kavramının bile atfedildiğini görmekten ve –şaşkınlığının doruğunda!– eğer tesadüfen bunu reddederse kendine Hegelci muamelesi yapıldığını görmekten şaşkınlık içerisinde, kendi de altını çizerdi bu satırların... Böyle bir kavrayış içerisinde başka motiflerin de söz konusu edildiğini ilerde göreceğiz. Her koşulda bu metin belirttiğim hareketi açıkça göstermektedir: Marx, kendi gençliğinin tehdidi altındadır, gençlik sanki bir *bütünlük uğrağı*'ymışcasına geri alınmaktadır ve bu amaçla sonuçta Hegelci felsefeden bir tarih felsefesi imal edilmektedir. Hoeppner, "Hegel'den Marx'a Geçiş Hakkında" (*Recherches,* s. 180) adlı yazısında, olayları sakince açıklamaktadır: "*Tarihe bugünden geriye doğru bakmamak ve Marksist bilginin doruğunu geçmişteki ideal tohumlarda aramamak gerekir. Toplumun gerçek evriminden yola çıkarak felsefi düşüncenin evrimini izlemek gerekir."* Sözgelimi *Alman Ideolojisi*'nde etraflıca geliştirilmiş olan Marx'ın tavrı da budur.

7) "Sunuş", s. 7. Gerekçeler açık seçiktir

II. Teorik Sorun

Böylelikle, Marx'ın Gençlik Eserleri'nin incelenmesinin getirdiği ikinci *sorun*'a geliyoruz: *Teorik* sorun. Bu konunun üzerinde durmak gerek, çünkü bundan yola çıkan çalışmaların çoğunda sorun doğru olarak ortaya konmuş olsa da, bana her zaman çözümlenmiş gibi gelmektedir.

Gerçekten de çoğu zaman, Genç Marx'ın metinlerinin tarihsel eleştirisine dayalı bir okumadan çok, serbest fikir çağrışımına ya da terimlerin yalnızca kıyaslanmasına dayalı bir *okuma* tarzına bağlı kalınmaktadır.[8] Böyle bir okumanın teorik sonuçlar verebileceği kuşkusuz kabul edilir, ama bu sonuçlar gerçek bir metin kavrayışının ancak *ön hazırlığı* olabilir. Örneğin Marx'ın doktora tezinin terimlerini Hegel'in düşüncesiyle karşılaştırarak okumak mümkündür;[9] *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843) hem Feuerbach'ın temel yaklaşımlarıyla hem de olgunluk dönemi Marx'ının temel yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak okunabilir;[10] *1844 Elyazmaları*'ndaki temel yaklaşımlar *Kapital*'inkilerle karşılaştırılarak okunabilir.[11] Bu karşılaştırmanın kendisi yüzeysel ya da derinlemesine olabilir. Yanılgılara yol açabilir,[12] ki bunlar da

8) Krş. Hoeppner (belirtilen makale, s. 187): "*Sorun, günümüzün bir Marksist araştırmacısının hangi Marksist içerikle bu tür bölümleri okumayı düşünebileceğini bilmek değil, Hegel'in kendisi için onların sahip oldukları toplumsal içeriğin neler olduğunu bilmektir.*" Hegel'de "Marksist" temalar arayan Kuczynski'ye karşı Hoeppner'in Hegel hakkında mükemmel biçimde söylediği şey, Marx'ın olgunluk eserlerinden yola çıkarak Gençlik Eserleri okunduğunda *Marx'ın kendisi içinde hiç kısıtlamasız geçerlidir.*

9) Togliatti: "Hegel'den Marksizme" (*Recherches*, s. 38-40).

10) N. Lapine: "Hegel Felsefesinin Eleştirisi" (*Recherches*, s. 52-71).

11) W. Jahn: "Marx'ın Gençlik Yazılarında Emeğin Yabancılaşması Kavramının Ekonomik İçeriği" (*Recherches*, s. 157-174)

12) Örneğin Marx'ın Feuerbach'ı aştığını göstermek için Togliatti'nin andığı iki alıntı tam olarak Feuerbach metinlerinin bir kopyasıdır! Hiçbir şeyi kaçırmayan Hoeppner bunu gayet iyi görmüştür: "Marx'ın daha o zamandan Feuerbach'tan kurtulduğunu göstermek için Togliatti'nin *Elyazmaları*'ndan (1844) yapmış olduğu iki alıntı, Feuerbach'ın *Geçici Tezler*'indeki ve *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'ndeki fikirlerinin özünü yeniden üretmekten başka bir şey yapmamaktadır." (Belirtilen makale, s. 184, dipnot 11) Aynı anlamda, Pajitnov'un "*1844 Elyazmaları*" makalesinin s. 88 ve 109'unda andığı alıntıların kanıtlayıcı değeri de tartışılabilir. Bu yanılgılardan çıkan kıssadan hisse: Yazarları yakından okumak yararlıdır. Feuerbach söz konusu olduğunda bu gereksiz değildir. Marx ve Engels ondan o kadar çok ve öyle iyi söz ederler ki, sonunda aralarındaki yakınlığa inanılır.

hata sayılır. Tersine, ilginç perspektifler de açabilir.[13] Ama bu karşılaştırma kendi içinde her zaman haklı değildir.

Gerçekten de, yalnızca teorik *öğelerin* kendiliğinden, hatta bilgiye dayalı çağrışımına bağlı kalınırsa, *kaynaklar* teorisinde –ya da, aynı anlama gelmek üzere, öncüller teorisinde– doruk noktasına varan, öğelerin karşılaştırılması, karşıtlığı, yakınlığıyla ilgili yaygın akademik kavrayışa çok yakın örtük bir kavrayışa mahkûm olma riski görülür. Bilgili bir Hegel okurunun, 1841 Doktora Tezi'ni, hatta *1844 Elyazmaları*'nı okurken aklına "Hegel gelecektir." Bilgili bir Marx okuru, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni okurken "aklına Marx gelecektir."[14]

Oysa, ister kaynaklar teorisi olsun isterse de öncüller teorisi, bu kavrayışın, naif doğrudanlık içerisinde, her zaman için sessiz bir şekilde işlemekte olan *üç teorik önvarsayım* üzerinde temellendiği belki burada yeterince fark edilmemektedir. *Birinci önvarsayım analitiktir:* Oluşmuş tüm düşünceyi, tüm teorik sistemi *öğelerine ayrıştırılabilir* olarak kabul eder; bu koşul, bu sistemin bir öğesini *ayrı* düşünmeyi ve bir *başka sistem*'e ait *bir başka* benzer öğeyle arasında yakınlık kurmayı sağlar.[15] *İkinci önvarsayım teleolojiktir*: Gizli bir tarih mahkemesini kurumlaştırır, mahkemeye sunulan fikirleri *yargılar,* dahası, (diğer) sistemlerin kendi öğelerine dağılmasını sağlar, bu öğeleri öğe olarak var eder, daha sonra da onları onların *hakikat*'iymiş gibi kendi normuna göre ölçer.[16] Nihayet, bu iki önvarsayım bir *üçüncüsü*'ne dayanır; bu, düşünce tarihini kendi öğesi olarak kabul eder, düşünce tarihine göndermede bulunmayan hiçbir şeyin meydana gelmedi-

13) Örneğin Jahn: *1844 Elyazmaları*'nda Yabancılaşma Teorisi ile *Kapital*'deki değer Teorisi arasında etkileyici karşılaştırma.
14) Bkz. dipnot 5.
15) Kuczynski konusunda Hoeppner bu biçimciliği mükemmel eleştirir (belirtilen makale, s. 177-178).
16) Kaynaklar teorisinde gelişimi ölçen kökendir. Öncüller teorisinde, sürecin uğraklarının anlamına karar veren sondur.

ğini ve ideoloji dünyasının onun *anlaşılırlık ilkesi* olduğunu öne sürer.

Bu yöntemin en çarpıcı özelliğinin anlamını ve olasılığını kavramak için temellerine kadar inmek gerektiği kanısındayım: *Eklektizm.* Eklektizmin yüzeyinin altı eşelendiğinde, düşünceden mutlak anlamda yoksun biçimler söz konusu olmadıkça, bu *teorik teleoloji* ve bu *ideolojinin* –mevcut haliyle– *öz-anlaşılırlığıyla* her zaman karşılaşılır. Oysa, derlemedeki bazı makaleleri okuduğumuzda, bu kavrayışın örtük mantığıyla hâlâ *kirletilmiş* olduklarını, hatta bundan kurtulma çabalarında bile böyle kaldıklarını düşünmeden duramayız. Gerçekten de, sanki Genç Marx'ın teorik gelişim tarihi onun düşüncesinin, genellikle iki ana başlık altında –materyalist öğeler, idealist öğeler– toplanmış *"öğeler"*ine indirgenmesini gerektiriyormuş gibi; ve sanki incelenen metnin *anlamına* karar verecek olan şey bu öğelerin karşılaştırılması, kütlelerinin çatıştırılmasıymış gibi olup biter her şey. *Rheinische Zeitung*'daki makalelerde, sansürün politik anlamı, kereste hırsızlığı üzerine yasaların toplumsal (sınıf) doğası, vs. gibi *henüz* Hegelci bir düşüncenin dışsal biçimi altındaki *materyalist öğeler*'in varlığı bu şekilde gözler önüne serilebilir; *1843 Elyazması*'nda *(Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi),* Feuerbach'tan *esinlenmiş* ya da *hâlâ* Hegelci formüller ve bir sunum biçiminde, toplumsal sınıfların, özel mülkiyetin ve devletle ilişkisinin gerçekliği, hatta diyalektik materyalizmin gerçekliği, vs. gibi *materyalist öğeler*'in varlığı bu şekilde gözler önüne serilebilir. Oysa, ifade edilen düşünceyi iç bağlamından kopartılmış ve *kendi başlarına anlamlı kendilikler olarak* düşünülen *öğelere* bu şekilde ayırmanın, ancak bu metinlerin *yönlendirilmiş* yani *teleolojik okunması* koşuluyla mümkün olduğu açıktır. Derlemenin en bilinçli yazarlarından biri olan *N. Lapine* bunu çok açıkyürekli-

likle kabul etmektedir: "*Bu tür özellik... aslında çok eklektiktir, çünkü bu, farklı öğelerin Marx'ın dünya görüşünde nasıl bir araya geldikleri sorusuna cevap vermemektedir.*"[17] Lapine, bir metnin, *şimdiden materyalist* olan ile *hâlâ idealist* olan öğelerine ayrıştırılmasının onun *birliği*'ni korumadığını ve özellikle olgunluk metinlerinin içeriğinden yola çıkarak gençlik metinlerinin okunmasının bu ayrışmaya yol açtığını gayet iyi görmektedir. Demek ki, önceki bir metnin *öğeleri* arasında gövdenin parçalanması hükmünü veren ve bu hükmü infaz eden, dolayısıyla bu gövdenin birliğini yok eden, Tamamlanmış Marksizm mahkemesidir, Nihai mahkemedir. "*Marx'ın kendi felsefi konumuna ilişkin o dönemde sahip olduğu kavrayıştan yola çıkarsak, 1843 Elyazması tamamen tutarlı ve tamamlanmış bir eser olarak kendini gösterir,*" – oysa ki, "*gelişmiş Marksizm'in bakış açısından, 1843 Elyazması, her bir öğenin yöntembilimsel değerinin kesin olarak açıklandığı, organik olarak tamamlanmış bir bütün olarak görülmez. Aşikâr bir olgunluk eksikliği nedeniyle bazı sorunlara abartılı bir dikkat gösterilirken, temel öneme sahip başka sorunlara ancak şöyle bir değinilmiştir...*"[18] Öğelere ayrışmayı, *öğelerin oluşumunu* kışkırtmış olanın, bu *içeriğe sondan bakış* olduğu, sanırım bundan daha namuslu bir şekilde kabul edilemez. Tamamlanmış Marksizmin aracı bir yazara, örneğin *Feuerbach*'a verdiği bir tür "*referans yetkisi*"ne de sık sık tanık olunabileceğini eklemeliyim. Feuerbach "materyalist" olarak değerlendirildiğinden (açıkça söylemek gerekirse Feuerbach'ın bu "materyalizm"i esas olarak, körü körüne inanılan Feuerbach'ın *materyalizm bildirgeleri*'ne dayansa da), kendisi *ikinci referans merkezi* olarak kullanılır ve sırası geldiğinde, Marx'ın Gençlik Eserleri'ndeki yargılarının erdemiyle ya da kendi "hakikat"iyle "materyalist" ilan edilmiş öğelerin bir tür alt-

17) Lapine: Hegel Felsefesinin Eleştirisi (*Recherches*, s. 68).
18) Lapine: *belirtilen makale*, s. 69.

üretimine imkân tanır. Böylece, özne-yüklemin tersyüz edilmesi, spekülatif felsefenin Feuerbach'çı eleştirisi, din eleştirisi, üretimleri içinde nesnelleşmiş insan özü, vs... "materyalist" olarak ilan edilecektir. Feuerbach'tan yola çıkarak öğelerin bu alt-üretimi, tamamlanmış Marx'tan yola çıkarak öğelerin üretimiyle birleştirildiğinde, örneğin esasen Feuerbach'a ait materyalist öğelerin esasen Marx'a ait materyalist öğelerden nasıl ayrılacağı sorusu, tuhaf yinelemelerin ve yanılmacaların vesilesi olabilir.[19] Sonuçta, bu yöntemle, Marx'ın babasına yazdığı ve idea'yı gerçekten ayıramayan mektuptan başlayarak tüm Gençlik Eserleri'nde *materyalist öğeler* keşfetmemiz her zaman mümkün olduğuna göre, Marx'ı *ne zaman* materyalist olarak kabul edebileceğimize ya da daha doğrusu ne zaman materyalist olmadığına karar vermekte oldukça güçlük çekeriz! *Jahn*'a göre, örneğin, *1844 Elyazmaları "hâlâ bir dizi soyut öğe"* içeriyor olsalar da, *"bilimsel sosyalizmin doğuşu"*na işaret ederler.[20] *Pajitnov*'a göre bu *Elyazmaları "toplumsal bilimler alanında Marx'ın gerçekleştirdiği dönüşümün ana noktasıdır. Marksizmin teorik öncülleri burada ortaya atılmıştır."*[21] Lapine'e göre, *"yalnızca materyalizmin bazı öğelerinin kendiliğinden görüldüğü Rheinische Zeitung'daki makalelerden farklı olarak, 1843 Elyazması Marx'ın materyalizme bilinçli olarak geçişine tanıklık eder,"* ve aslında *"Marx, Hegel eleştirisinde materyalist tavırlardan yola çıkar"* (bu *"bilinçli geçiş"*in aynı makalede *"örtük"* ve *"bilinçsiz"* olarak belirtildiği doğrudur).[22] Schaff'a gelince, o açık açık yazmaktadır: *"Engels'in sonraki yazılarından bilmekteyiz ki, Marx 1841'de materyalist olmuştur."*[23]

"Açık" bir araştırmanın işaretinin kolaylıkla görülebileceği bu

19) Krş. örneğin Bakouradzé: "K. Marx'ın Felsefi Fikirlerinin Oluşumu" (*Recherches*, s. 29-32).
20) Jahn, *belirtilen makale*, s. 169 ve 160
21) Pajitnov: *belirtilen makale*, s. 117
22) Lapine *belirtilen makale*, s. 58, 67, 69
23) Schaff *belirtilen makale*, s. 202

çelişkilerden basit argümanlar çıkarmak istemiyorum. Ama, Marx'ın materyalizme *geçtiği* anı, vs. saptamadaki bu belirsizliğin, analitik-teleolojik bir teorinin kendiliğinden ve örtük olarak kullanımına bağlı olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Bu teorinin, öğelerine ayrıştırdığı, yani fiili birliğini parçaladığı bir düşünce konusunda bir karara varmak için geçerli ölçütlerden tümüyle yoksun olduğunu belirtmemek mümkün mü? Ve, bu düşünceyi böyle parçaladığı için böyle bir ölçüt kullanamadığını, bundan yoksun kaldığını belirtmemek mümkün mü? Aslında, idealist bir öğe idealist bir öğe olduğuna göre ve materyalist bir öğe de materyalist bir öğe olduğuna göre, *bir metnin fiili ve canlı birliği* içinde bir araya geldiklerinde bunların *oluşturduğu anlam*'a kim karar verebilir? Bu parçalanmanın vardığı paradoksal sonuç, *Yahudi Sorunu* ya da *1843 Elyazması* gibi *bir metnin global anlamı* nedir sorusunun bile *ortadan kalktığı, artık sorulmadığıdır* –çünkü bunu sorma imkânı ortadan kalkmıştır. Yine de bu çok büyük önem taşıyan bir sorudur ve gerçek yaşam ve canlı eleştiri bunu asla es geçemez! Eğer günümüzde bir okur, olur da *Yahudi Sorunu*'nun ya da *1844 Elyazması*'nın felsefesini ciddiye almayı ve öğrenmeyi aklından geçirirse (bu mümkündür! Demek istediğim: Hepimiz bu yoldan geçtik! O kadar çok insan geçti, ama hepsi Markist *olmadı*!), o zaman, olduğu haliyle, yani bir bütün olarak ele alınan bu düşünce hakkında ne söyleyebiliriz diye kendime soruyorum. Onu idealist olarak mı kabul edeceğiz, yoksa materyalist mi? Marksist mi, Marksist değil mi?[24] Yoksa,

24) Bu soruyu üçüncü şahıslar hakkında soruyorum. Ama, Marx'ın Gençlik Eserleri'nden yararlanan Marksistlere de bu sorunun kendilerine sorulabileceğini herkes iyi bilmektedir. Eğer bu metinlerden ayrım yapmadan yararlanıyorlarsa, *Yahudi Sorunu*, *1843* ya da *1844 Elyazmaları* metinlerini Marksist metinler olarak alıyorlarsa, bunlardan esinleniyor, teori ve ideolojik eylem için sonuçlar çıkarıyorlarsa, *aslında soruya cevap veriyorlar demektir*, çünkü yaptıkları şey onların yerine cevap vermektedir: Genç Marx. Marx'ın kendisi olarak kabul edilebilir, Genç Marx Marksisttir. Benim sözünü ettiğim eleştirinin (cevap vermekten özellikle kaçınarak) en alta koyduğu cevabı onlar en üste koyarlar. Her iki durumda da, uygulanan ve işin içine dahil edilen ilkeler aynıdır

onun düşüncesinin anlamının *ertelenmiş*, erişemediği bir süreye tehir edilmiş olduğunu mu kabul etmeliyiz? Ama bizim bilmediğimiz bu süre ne olabilir? Yine de, çoğu zaman Genç Marx'ın metinlerine, sanki ayrı bir alana aitmişler gibi, sonunda Marksizme varmaları *gerektiği* için, yalnızca bu nedenle "*temel sorun*"dan muafmışlar gibi yaklaşılması iyidir... Sanki anlamları sonuna kadar ertelenmiş gibi, sanki öğelerinin, *bir bütün içinde*, nihayet ortadan kalkması için nihai sentezi beklemek gerekirmiş gibi, sanki bu nihai sentezden önce –bu sentezden önceki tüm bütünlük imha edildiği için– *bütün sorusu* asla sorulmamış gibi... Ama işte, bu analitik-teleolojik yöntemin gizli anlamının parçalandığı paradoksun zirvesindeyiz: *Yargılamaya* devam eden bu yöntem, *kendinden farklı bir bütünlük hakkında en ufak yargıda bulunmaktan* yoksundur. Yalnızca *kendini yargıladığı, yansıdığı nesnelerin altında kendini tanıdığı, asla kendinden* çıkmadığı, düşünmek istediği gelişmeyi kesin olarak *kendi içindeki kendi gelişimi* olarak düşündüğü, bundan daha iyi nasıl itiraf edilebilir? Nihai mantığını dile getirdiğim bu yöntem hakkında eğer bana, *tam da bu nedenle diyalektik,* denirse, şu cevabı veririm: *Diyalektik, evet. Ama Hegelci!*

Aslında, bu şekilde *öğeleri*'ne indirgenmiş bir düşüncenin *gelişimi*'ni kesin olarak düşünmek söz konusu olduğunda, *Lapine*'in saf ama namuslu sorusu –*"Bu farklı öğeler Marx'ın nihai dünya görüşünde nasıl bir araya gelebildi?"*– sorulduğunda, sınırı bilinen bu öğelerin ilişkisini düşünmek söz konusu olduğunda, Hegelci diyalektiğin argümanlarının yüzeysel ya da derinlikli biçimler içinde ortaya çıktığı görülür. Yüzeysel biçime örnek: İçerik ile biçim arasındaki, daha özel olarak, içerik ile onun *kavramsal ifadesi* arasındaki çelişkiye başvuru. "Materyalist içerik" "idealist biçim"le çatışmaya girer ve idealist biçimin kendisi de

basit bir *terminoloji* sorununa indirgenme eğilimindedir (sonunda dağılması gerekir: O zaman *sözcük*'ten başka bir şey değildir). Marx *zaten* materyalisttir, ama Feuerbach'çı kavramlardan *hâlâ* yararlanır, Feuerbach'çı *terminolojiyi* ödünç alır, oysa ki hiçbir zaman saf Feuerbach'çı olmamıştı, değildi; *1844 Elyazması* ile Olgunluk Eserleri arasında, Marx kendi terminolojisini buldu:[25] Basit bir *dil* sorunu. Tüm gelişim sözcüklerdedir. Şematize ettiğimi biliyorum, ama yöntemin gizli anlamının daha iyi algılanması için yapıyorum bunu. Zaten kimi zaman çok daha karmaşıktır; örneğin yalnızca biçimi (terminolojiyi) içeriğin karşısına çıkarmakla kalmayan, *bilinci* de *eğilim*'in karşısına çıkaran *Lapine*'in teorisinde böyledir. Lapine, Marx'ın düşüncelerinin farklılığını basit bir terminoloji farklılığına indirgemez. *Dilin bir anlamı olduğunu* kabul eder: Bu anlam, Marx'ın (kendi) bilincinin, gelişiminin bir anındaki anlamıdır. Örneğin, *1843 Elyazması*'nda (*Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*) Marx'ın kendi bilinci Feuerbach'çıydı. Marx, Feuerbach'ın dilini konuşuyordu, çünkü *kendinin* Feuerbach'çı olduğuna *inanıyordu*. Ama bu bilinç-dil o zaman onun *"materyalist eğilimi"* ile nesnel olarak çelişiyordu. Onun gelişmesinin motorunu oluşturan bu çelişkidir. Bu kavrayış görünüşte kuşkusuz Marksist olabilir ("bilinç gecikmesi" akla gelir) ama bu yalnızca görünüştedir, çünkü, bu kavrayış içinde bir metnin *bilincini* (bir metnin global anlamı, dil-anlamı) tanımlamak mümkün olsa bile, *"eğilim"*in somut olarak burada nasıl tanımlanabileceği görülemez. Daha doğrusu, Lapine'e göre, materyalist eğilim ile bilinç (kendinin bilinci) arasındaki ayrım, *"1843 Elyazması'nın nesnel içeriğine, gelişmiş Marksizmin bakış açısı ile Marx'ın bu içeriği o dönemde ele alış tarzı*

25) Jahn: *belirtilen makale*, s. 173. "*Alman Ideolojisi*'nde ... diyalektik materyalizm *uygun terminoloji*'yi buldu." Yine de Jahn, kendi metninde, terminolojiden çok başka bir şeyin söz konusu olduğunu belirtir.

*arasındaki farklılık"*la tam olarak çakışmaktadır;[26] böylelikle, bu *"eğilim"*in nasıl tanımlandığı gayet iyi görülür. Kesinliği içerisinde ele alındığında bu cümleden anlaşılan, *"eğilim"*in *sonuç*'un geriye dönük soyutlaması olduğudur, önemli olan bunun anlaşılmasıdır, yani hem başlangıcından hem de sonundan yola çıkarak düşünülmüş Hegelci *kendinde şey*'dir. Bilinç ile eğilim arasındaki çelişki, bu durumda, kendinde şey ile kendi-için şey arasındaki çelişkiye indirgenir. Lapine, zaten bu eğilimin "örtük" ve "bilinçsiz" olduğunu açık seçik belirtir. *Bize sorunun çözümü olarak verilen şey sorunun soyutlanmasıdır.* Kuşkusuz, Lapine'in metninde bir *başka* kavrayışın yolunu açan ibarelerin varlığını tartışmıyorum (beni de öğeler teorisine düşmekle suçlayacaklar! Öğeleri düşünmek gerçekten mümkün olduğunda "eğilim" kavramından bile vazgeçmek gerekir), ama sistematiğinin Hegelci olduğunu açıkça söylemek gerekir.

Demek ki, *Hegelci ilkeler*'in her zaman için az çok musallat olmuş bulunduğu analitik-teleolojik yöntemin kendiliğinden ya da düşünülmüş dürtülerinden kopmadan Marx'ın Gençlik Eserleri'nin (ve getirdikleri tüm sorunların) Marksist bir incelemesine girişilemez. Bu nedenle, bu yöntemin önvarsayımlarından kopmak ve ideolojik bir evrim teorisinin Marksist ilkelerini kendi konumuza uygulamak gerekir.

Buraya kadar belirtilen ilkelerden kökten farklı olan bu ilkeler şunları içerir:

1. Her *ideoloji* kendi *sorunsalı*'yla içsel olarak birleşmiş, gerçek bir bütün olarak kabul edilir ve tek bir öğeyi bile bu bütünden ayırmak anlamı bozar.

2. Bu bütünün, tekil bir ideolojinin (burada bir bireyin düşüncesinin) anlamı, kendinden farklı bir *hakikat*'le ilişkisine de-

26) Lapine *belirtilen makale*, s. 69.

ğil, mevcut *ideolojik alan*'la ve bunu destekleyen ve buraya yansıyan *sorunlarla* ve *toplumsal yapıyla* ilişkisine bağlıdır; tekil bir ideolojinin *gelişiminin* anlamı, bu gelişimin *hakikati* olarak kabul edilen başlangıcıyla ya da sonuyla ilişkisine değil, bu gelişim içinde, bu tekil ideolojinin dönüşümleri ile onu destekleyen toplumsal sorun ve ilişkilerle ideolojik alanın dönüşümleri arasındaki mevcut ilişkiye bağlıdır.

3. Tekil bir ideolojinin gelişiminin motor ilkesi, demek ki, ideolojinin kendi içinde yatmaz, onun dışındadır, tekil ideolojinin *ötesinde*'dir: Bu ideolojinin yaratıcısı olarak somut birey ve bireyin tarihle karmaşık bağlarına bağlı olarak bu kişisel gelişmede yansıyan fiili tarih.

Bu ilkelerin, önceki ilkelerin tersine, *dar anlamda ideolojik ilkeler değil, bilimsel ilkeler* olduğunu da eklemek gerekir: Başka deyişle, bunlar, incelenmesi gereken sürecin *hakikati* değildirler ("gelecek geçmiş"teki bir tarihin tüm ilkeleri böyledir). Bunlar, *bir şeyin hakikati* değil, *bir şey için hakikat*'tirler, *hakiki*'dirler, bir sorunun meşru konumunun koşuludurlar ve dolayısıyla, bu sorun dolayımıyla, hakiki bir çözüm üretiminin koşuludurlar. Dolayısıyla bu ilkeler, "tamamlanmış Marksizm"i, kendi doğuşunun *hakikati* olarak değil, tüm diğer tarihsel süreçler gibi, kendi doğuşunun *kavranmasını sağlayan teori* olarak kabul ederler. Zaten ancak bu koşulla Marksizm *kendinden başka bir şeyi* kavrayabilir: Kendinden farklı olan kendi doğuşunu değil yalnızca, Marksizmin tarihe müdahalesinin pratik sonuçlarını içerenler de *dahil* tarihte meydana gelmiş tüm diğer dönüşümleri de böyle kavrayabilir. Marksizm, gerçekten de, Hegelci ve Feuerbach'çı anlamda *bir şeyin hakikati* değil de bilimsel bir araştırma disiplini olsa bile, müdahalesiyle belirlediği tarihin

oluşumundan çok kendi doğuşuyla ilgilenmez: Marx'tan çıkmış olan her şey gibi, Marx'ın da içinden çıktığı şeyin anlaşılması, Marksist araştırma *ilkelerinin* uygulamasına tâbidir.[27]

Marx'ın Gençlik Eserleri sorununu doğru olarak ortaya koymak için yerine getirilmesi gereken birinci koşul, *filozofların da* bir gençliği olduğunu kabul etmektir. Onlar da günün birinde, herhangi bir yerde doğmuş, düşünmeye ve yazmaya başlamıştır. Gençlik Eserleri'ni, hatta yazılarını (çünkü her zaman için bunları yayımlayacak doktora adayları vardır en azından!) asla yayımlamamak gerektiğini ileri süren bilge asla Hegelci değildi... çünkü bu Hegelci bakış açısıyla bakıldığında, Gençlik Eserleri tıpkı Jarry'nin sergilediği şu tuhaf nesne gibi hem kaçınılmaz hem de imkânsızdır: *"Çocuk Voltaire'in kafatasını"*. Her başlangıç gibi bunlar da kaçınılmazdır. Ama imkânsızdır, çünkü kimse kendi *başlangıçlarını seçemez*. Alman tarihinin, üniversitelerinin eğitim programlarında bir araya getirdiği ideolojik dünya içinde düşünmeyi ve bu düşünce içinde doğmayı Marx seçmedi. O bu dünyada büyüdü, bu dünyanın içinde hareket etmeyi ve yaşamayı öğrendi, bu dünyayla "kendini ifade etti", bu dünyadan özgürleşti. *Bu başlangıcın zorunluluğu ve zorunsuzluğu* konusuna ilerde tekrar döneceğim. Gerçek şu ki, *bir başlangıç* vardır ve Marx'ın kendine özgü düşüncelerinin tarihini saptamak için, Genç Marx denen bu somut bireyin, döneminin *düşünce dünyası üzerine* kendi de *düşünmek* için ve ideolog olarak tüm yaşamını oluşturacak olan bu alışveriş ve tartışmayı döneminin düşünceleriyle sürdürmek için *düşünceler dünyasından çıktığı* andaki düşüncelerinin hareketini kavramak gerekir. Yaşayan

27) Elbette Marksizm, tüm bilimsel disiplinler gibi, Marx'ta *durmamıştır*, tıpkı fiziğin kurucusu olan Galileo'da durmamış olması gibi. Her bilimsel disiplin gibi Marksizm de Marx'ın sağlığında bile gelişmiştir. Marx'ın temel keşfi yeni keşifleri mümkün kılmıştır. Her şeyin söylenmiş olduğuna inanmak tam bir ihtiyatsızlık olur.

düşüncelerinin bize aktarıldığı *metinler*'inin bile konusu olan bu alışveriş ve tartışma düzeyinde, her şey, sanki bu düşüncelerin yazarı *yokmuş* gibi cereyan eder. Düşüncelerinde ve metinlerinde kendini ifade eden somut birey yok, mevcut ideolojik alan içinde kendini ifade eden fiili tarih yok. Yalnızca düşüncelerinin kesinliği kalsın diye yayımlanmış düşünceleri karşısında silinen yazar gibi, somut tarih de ideolojik temaları karşısında, yalnızca bu ideolojik sistemlerin kalması için silinir. Bu ikili yokluğu da tartışma konusu etmek gerekir. Ama şimdilik her şey, tekil bir düşüncenin kesinliği ile ideolojik bir alanın tematik sistemi arasında olup bitmektedir. Bu *başlangıç*, onların ilişkileridir ve bu başlangıcın sonu olmayacaktır. Bu ilişkiyi düşünmek gerekir: Tekil bir düşüncenin (iç) birliğinin mevcut ideolojik alanla (gelişiminin her uğrağıyla) ilişkisi. Ama onların ilişkisini düşünmek için, aynı zamanda terimlerini de düşünmek gerekir.

Bu yöntembilimsel gereklilik, öncelikle, bu temel ideolojik alanın tözünün ve yapısının açık seçik ve *fiili bir bilgisini* gerektirir. Hem ünlü hem de namevcut şahısların tam zamanında karşılaştığı bir tiyatro sahnesi kadar nötr olan ideolojik bir dünyanın temsiliyle yetinmemeyi gerektirir. 1840-1845 yıllarındaki Marx'ın yazgısı, Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, vs. denen şahıslar arasındaki ideal bir tartışmada belirlenmez. Marx'ın yazgısı, Marx'ın o dönemki eserlerinde belirdikleri haliyle yine bu Hegel'in, Feuerbach'ın, Stirner'in, Hess'in arasında belirlenmez. Engels'in ve Lenin'in daha sonraki çok genel anıştırmalarıyla hiç belirlenmez. Bu yazgı, *somut* ideolojik şahıslar arasında belirlenir; ideolojik bağlam buna ***belirli bir figür*** dayatır ve bu *somut* ideolojik şahısların asıl tarihsel kimlikleriyle (örneğin Hegel) çakışmaları ille de gerekmez, Marx'ın bu şahsiyetlerin adını andığı, gönderme yaptığı, eleştirdiği (örneğin Feuerbach) metinle-

rindeki aleni temsillerini bile büyük ölçüde aşarlar; Engels'in 40 yıl sonra sunduğu özetlenmiş genel özelliklerini ise haydi haydi aşarlar. Bu tespitleri somut örneklerle açıklarsak; daha doktora tezinden itibaren Genç Marx'ın tartıştığı Hegel'in, 1960'ın yalnızlığı içinde üstünde düşünebileceğimiz kütüphanelerin Hegel'i olmadığını söylemeliyim: Bu, *yeni-Hegelci hareketin Hegel'idir,* 1840'lı yılların Alman entelektüellerine kendi tarihlerini ve umutlarını düşünmelerini sağlayacak şeyi vermek zorunda kalmış bir Hegel; kendisiyle çoktan çelişkiye düşmüş, kendisine karşı, kendisine rağmen başvurulan bir Hegel. Politik dünyayı dönüştürmek için düşünce dünyasından çıkan ve Marx'ın ustasına karşı isyanının ilk görülebildiği yer olan *irade halini almış felsefe* fikri, yeni-Hegelciler'in baskın yorumuyla tamamen uyum içindedir.[28] Marx'ın, kavramların bu keskin anlamını, nüktedeki bu sert kesinliği ve dostlarının hayranlığını kazanacak olan bu kavrayış dehasını tezinde bile uygulamış olduğunu tartışmıyorum. Ama bu fikir, onun kafasından uydurduğu bir şey değildir. Aynı şekilde, Marx'ın 1841 ile 1844 arasındaki metinlerinde Feuerbach'ın varlığını yalnızca aleni *zikredilişi*'ne indirgemek de çok ihtiyatsızlık olur. Çünkü bu metinlerin çok sayıda bölümünde, Feuerbach'ın adı belirtilmeden Feuerbach'çı açıklamalar yeniden üretilmekte ya da doğrudan doğruya kopya edilmektedir. Togliatti'nin *1844 Elyazması*'ndan aktardığı bölüm, dosdoğru Feuerbach'tandır; birçok başka bölüm belirtebiliriz ki, bunların da değeri biraz aceleci bir şekilde Marx'a atfedilmiştir. Ama niçin Marx, Feuerbach'tan, herkes onu bilirken alıntı yapmak zorunda kaldı; hem de özellikle *onun düşüncesini kendine mal*

28) Krş. A. Cornu: *Karl Marx et F. Engels,* PUF, c. I. *Çocukluk ve Gençlik Yılları. Sol Hegelcilik.* "Sol Hegelciliğin Oluşumu" üzerine bölüm, özellikle s. 141 ve devamı Cornu, hareketin tüm genç liberal entelektuellerinin benimsediği yeni-Hegelci esinli bir *eylem felsefesi*'nin hazırlanmasında *von Cieskowski*'nin rolü üzerinde çok haklı olarak durur

ederek ve onun düşünceleri içinde kendi düşünceleri içindeymiş gibi düşünerek bunu yaptı? Birazdan göreceğimiz gibi, yaşayan bir yazarın düşüncelerinin zikredilmemiş varlığının ötesine de gitmek gerek, *onun düşüncelerinin olası* varlığına kadar gitmek gerek: Onun kendi *sorunsalına* kadar gitmeliyiz; yani tekil bir yazarın kendi düşüncesi içinde kendini açıklamasını sağlayan ve mevcut *ideolojik alan*'ın bu bölümünü oluşturan fiili düşüncelerin kurucu birliğine kadar uzanmamız gerekir. Hemen fark edilecektir ki, tekil bir düşüncenin birliğini ideolojik alan olmadan düşünemeyeceğimiz gibi, bu alanın kendisi de, düşünülebilir olmak için, bu *birlik* düşüncesini gerektirir.

Nedir bu birlik? Bu soruya bir örnek dolayısıyla cevap vermek için Feuerbach'a geri dönelim, ama bu kez Marx'ın düşüncesinin *Feuerbach'la ilişkiye girdiği andaki* iç birliği sorununu ortaya atalım. Elimizdeki derlemenin çoğu yorumcusu, çok sayıda tartışmaya yol açan bu ilişkinin doğası nedeniyle açıkça rahatsız olmuşlardır. Bu karışıklık, Feuerbach'ın metinlerinin yanlış bilinmesine bağlı değildir yalnızca (bu metinler okunabilir). Bir metnin derin birliğini, ideolojik bir düşüncenin iç özünü, yani *sorunsalını* oluşturan şeyi kavramaya kadar her zaman gitmemekle ilgilidir. Marx'ın doğrudan doğruya kullanmadığı ama olgunluk döneminin ideolojik analizlerini (özellikle *Alman İdeolojisi*)[29] sürekli olarak canlandıran bu terimi [sorunsal] öneriyorum, çünkü, *tümlük*'ün Hegelci muğlaklıklarına düşmeden, olgular üzerine en iyi *etki*'yi veren kavram budur. Gerçekten de bir

29) *Alman Ideolojisi*'ndeki analizlerde kullanılan kavramların incelenmesini burada ele alacak değilim. Işte, her şeyi söyleyen basit bir metin. Söz konusu edilen "Alman eleştirisi"dir: "Ele aldığı istisnasız bütün sorunlar, tersine, belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fışkırmıştır. Yalnızca cevaplarında değil, kendi sorunlarında bile bir aldatmaca [mistifikasyon] vardı." Felsefeyi oluşturanın cevap değil, felsefenin ortaya attığı *soru* olduğu ve ideolojik mistifikasyonu (ya da tersine nesneyle özgün ilişkiyi) *soru*'nun kendisinde, yani *bir nesneyi düşünme tarzında* (yoksa bu nesnenin kendisinde değil) aramak gerektiği bundan daha iyi ifade edilemez

ideolojinin bir tümlük (organik) oluşturduğunu söylemek, yalnızca *tasvir* olarak geçerlidir, yoksa *teori* olarak değil; çünkü teori haline dönüşmüş bu tasvir, bizi, *belirli bir birlik yapısını* değil, tasvir edilmiş bütünün boş birliğinden başka bir şey düşünmemeye mecbur eder. Tersine, *sorunsal* kavramı altında, (kendini doğrudan doğruya bir bütün olarak veren ve aleni ya da örtük olarak bir bütün gibi ya da bir "tümleştirme" eğilimi gibi "yaşanan") belirli bir ideolojik düşüncenin birliğini düşünmek, düşüncenin tüm öğelerini birleştiren *tipik sistematik yapı*'yı gözler önüne sermeyi sağlamaktır, dolayısıyla bu birlik için *belirli bir içerik* keşfetmektir; bu içerik hem ele alınan ideolojinin "öğeler"inin anlamını kavramayı sağlayacak, hem de *bu ideolojiyi, her düşünüre yaşadığı dönemde miras kalmış ya da önüne konmuş sorunlarla ilişkiye sokacaktır.*[30]

Belirgin bir örnek üzerinden bu konuya bakalım: *1843 Elyazması (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi)*. Burada, yorumculara göre, bir dizi Feuerbach'çı tema bulunur (özne ile yüklemin terse çevrilmesi; spekülatif felsefenin eleştirisi; türsel varlık teorisi, vs.), ama Feuerbach'ta bulunmayan, boş yere aranacak analizler de bulunur (politikanın, devletin ve özel mülkiyetin ilişkiye sokulması, toplumsal sınıfların gerçeği, vs...). *Öğeler*'de kalırsak, sözünü ettiğimiz analitik-teleolojik açmazlarda ve sözde-çözüm-

30) Bu sonuç önemlidir. Gerçekten de bu, *sorunsal* kavramını ideolojilerin gelişiminin idealist yorumlarındaki öznelci kavramlardan ayırır; bu, bir düşüncenin içinde, *kendi* temalarının *nesnel iç referans sistemi*'ni açıklayan şeydir. Bu ideolojinin verdiği *cevaplar*'a hükmeden *sorular* sistemi. Bu iç düzeyde cevaplarının anlamını anlamak için, demek ki öncelikle bir ideolojiye *sorularının sorusunu* sormak gerekir. Ama bu sorunsal, kendi iç sorularına –sorunlarına– değil, ideolojiye *içinde bulunduğu dönemin sorduğu nesnel sorular*'a *kendi içinde, bu cevap*'tır. Ideolojinin ortaya attığı *sorunları* (sorunsalını) döneminin ideolojiye dayattığı *gerçek sorunlar*'la karşılaştırarak, ideolojinin tamamen ideolojik öğesinin açıklanması mümkün olur, yani ideolojiyi ideoloji olarak niteleyen şeyin, hatta *deformasyonunun* açıklanması mümkün olur. Demek ki onun özünü oluşturan şey, *sorunsalın* içselliği değil, gerçek sorunlarla ilişkisidir. Dolayısıyla, *bir ideolojinin sorunsalı*, deforme edilmiş ifadeleriyle yanlış bir cevap verdiği gerçek sorunlara *gönderilmeden* ve *tabi kılınmadan* açıklanamaz. Ama, açıklamanın üçüncü noktasını öngöremem (bkz. dipnot 45).

lerde kalırız: Terminoloji ve anlam, eğilim ve bilinç, vs.... Daha öteye gitmek ve Feuerbach'ın bir şey söylemediği (ya da hemen hemen bir şey söylemediği) analizlerin ve *nesneler*'in varlığının, Feuerbach'çı ve Feuerbach'çı-olmayan (yani şimdiden Marksist) öğelerin bu ayrımı doğrulamaya yeterli olup olmadığını sormak gerekir. Oysa cevabı bu *öğelerin kendisi*'nden bekleyemeyiz. Çünkü sözü edilen nesne doğrudan doğruya düşünceyi nitelememektedir. Marx'tan önce toplumsal sınıflardan, hatta sınıf mücadelelerinden söz etmiş tüm yazarlar, günün birinde Marx'ın düşüncesinin varacağı konuları ele aldılar diye, böyle basit bir gerekçeyle hiç Marksist kabul edildiler mi, bilmiyorum. Düşünceyi niteleyen ve değer veren şey, düşünmenin konusu değildir, ama, bu düzeyde, *düşünmenin kipliği*,[31] düşünmenin nesneleriyle sürdürdüğü fiili ilişki, yani bu düşüncenin nesnelerinin düşünülmesine yol açan *temel sorunsal*'dır. Düşünmenin konusunun *bazı koşullar altında* düşünmenin kipliğini değiştiremeyeceğini söylüyor değilim, ama bu başka bir sorundur (buna geri döneceğiz) ve her koşulda, bir düşünme kipliğinin bu dönüşümü, bir ideoloji sorunsalının bu yeniden yapılanması, nesnenin düşünmeyle basit ilişkisinden çok başka yollardan geçer! Demek ki, bu perspektif içinde *öğeler* sorunu ortaya atılmak isteniyorsa, her şeyin, bunları önceleyen bir soruya bağlı olduğu görülecektir: *Bu öğelerin,* verili bir metinde, *fiili olarak düşünülmeleri* için başlangıç noktası olan *sorunsalın doğası* sorusu. Bizim örneğimizde, soru şu biçimi alır: Toplumsal sınıflar, özel mülkiyet – devlet ilişkisi, vs. gibi yeni konular üzerine Marx'ın düşünmesi, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, Feuerbach'ın teorik önvarsayımlarının aleyhine dengeyi bozmuş mudur, onları cümle haline indirgemiş midir? Yoksa bu yeni konu-

31) Materyalizmi tüm idealizm biçimlerinden ayıran "temel soru"nun anlamı budur.

lar *aynı önvarsayımlar*'dan yola çıkarak mı düşünülmüştür? Bu soru; bir düşüncenin sorunsalı yazarının işlediği konu alanıyla sınırlı olmadığı, o düşünce tümlük olarak düşüncenin soyutlanması değil, bir düşüncenin ve *bu düşüncenin olası tüm düşüncelerinin* somut ve belirli yapısı olduğu için mümkündür. Örneğin, Feuerbach'ın *antropolojisi* yalnızca dinin *(Hıristiyanlığın Özü)* değil, politikanın *(Yahudi Sorunu, 1843 Elyazması)*, hatta tarih ve ekonominin de *(1844 Elyazması)* sorunsalı olabilir, ama Feuerbach'ın "lafzı" terk edildiğinde ve aşıldığında bile esas olarak da *antropolojik bir sorunsal* olarak kalmaya devam eder.[32] Kuşkusuz, dinsel bir antropolojiden politik bir antropolojiye ve nihayet ekonomik bir antropolojiye geçişin politik olarak önemli olduğu kabul edilebilir, hatta 1843 Almanyası'nda antropolojinin ileri bir ideolojik biçimi temsil ettiği de doğrudur. Ama bu yargı bile öncelikle ele alınan ideolojinin doğasından haberdar olmayı, yani *fiili sorunsal*'ının tanımlanmış olmasını gerektirir.

Şunu da eklemeliyim ki, bir ideolojinin nihai ideolojik özünü oluşturan şey, üstünde düşünülen konuların doğrudan içeriği ya da sorunları ortaya koyuş tarzı olmasa da, bu sorunsalın doğrudan doğruya tarihçi tarafından düşünüleceği anlamına da haklı olarak gelmez: Çünkü genel olarak filozof *bu sorunsalın kendisini düşünmekten çok, o sorunsalın içinde düşünür* ve filozofun "nedenler düzeni" felsefesinin "nedenler düzeni"yle çakışmaz. Bir ideoloji (terimin katı Marksist anlamında – Marksizmin bir ideoloji olmaması anlamında) bu açıdan tam da *kendinin bilincinde olmayan sorunsalı*'yla nitelenir. Marx bize bir ideolojinin kendisine dair bilincini, onun özü kabul etmememiz gerektiğini söylediğinde ve bunu sık sık tekrarladığında, aynı zamanda, bir ideolojinin cevap verdiği (ya da cevap vermekten kaçındığı) ger-

32) Krş. Hoeppner'in mükemmel bölümü: *a.g.e.*, s. 188. Ayrıca bkz. s. 184'deki dipnot 11

çek sorunların bilincinde olmamasından önce, öncelikle, "teorik önvarsayımlar"ın bilincinde olmamasından, yani, *kendi sorunlarının,* dolayısıyla bunların çözümlerinin anlamını ve işleyişini onun içinde saptayan, fiilen var olan ama itiraf edilmemiş sorunsalın bilincinde olmamasından söz etmektedir. Demek ki bir sorunsalı genellikle kitabı açarak okuyamayız, içine gömüldüğü ama işlemekte olduğu ideolojinin derinliklerinden onun sökülüp alınması gerekir ve çoğu zaman da bu ideolojiye, önermelerine ve duyurularına rağmen bunu yapmak gerekir. Eğer bu derinliklere kadar gitmek istiyorsak, bazı "materyalistler"in (en başta da Feuerbach'ın) *kendilerini materyalist ilan etmelerini materyalizmin kendisiyle* karıştırmaktan vazgeçmeye mecbur olup olmadığımızı kendime soruyorum. Bazı sorunların aydınlığa kavuşacağını ve bazı sahte sorunların yok olup gideceğini düşünmek için çok neden var. Marksizmin kendisi de böylelikle kendi sorunsalına, yani kendine ve tarihsel eserlerindeki sorunsala dair daima daha doğru bir bilinç edinecektir – ki bu, sonuçta onun borcudur, hatta şunu demek uygun olursa, görevidir.

Bu düşünceleri özetliyorum. İdeolojik bir gelişimin kavranışı, bizzat ideoloji düzeyinde, bir düşüncenin ortaya çıktığı ve geliştiği *ideolojik alanın* bağdaşık ve eşzamanlı bilgisini; ve bu düşüncenin iç birliğinin *–sorunsalının–* gün ışığına çıkarılmasını gerektirir. İdeolojik alanın bilinmesi, bu alanda oluşan ya da burada karşı karşıya gelinen sorunsalların bilinmesini gerektirir. Bu, ele alınan bireysel düşünceye özgü sorunsalın; yaratıcısının özgül farklılığının ne olduğuna, yani *yeni bir anlamın ortaya çıkıp çıkmadığına* karar verebilecek ideolojik alana ait düşüncelere özgü sorunsallarla ilişkiye sokulmasıdır. Elbette gerçek tarih tüm bu karmaşık sürece musallat olur. Ama her şey bir anda söylenemez.

Eklektik eleştirinin ilk teorik önvarsayımından doğrudan

doğruya kopan bu yöntemin, *ikinci önvarsayımın* yanılsamalarından –daha araştırmaya girişmeden değerleri ve sonucu belirlenmiş olan ideolojik tarihin sessiz bir mahkemesini kuran yanılsamalardan– şimdiden[33] ayrıldığı görülür. İdeolojik tarihin *hakikati* ne ilkesindedir (kaynak) ne de varacağı yerde (son). Bu hakikat, *olguların kendisinde*'dir, anlamların, temaların ve ideolojik nesnelerin bu düğüm olmuş oluşumundadır, bunların *sorunsallarının* gizlenmiş zemini üzerindedir ve bu sorunsalın kendisi de "düğümlenmiş" ve kımıldayan, gerçek tarihe tâbi kılınmış ideolojik bir dünya zemininde oluş halindedir. Kuşkusuz, Genç Marx'ın Marx *olacağını* biliyoruz; ama ondan daha hızlı yaşamak, onun yerine yaşamak, onun yerine kopmak ya da onun yerine keşfetmek istemiyoruz. Yarışın bittiği yerde onu önceden bekleyecek değiliz; nihayet yarış bitti diye ve Marx vardı diye, bir yarışçının üzerine havlusunu fırlatır gibi ona havlu atmak için orada bekleyecek değiliz. Rousseau, çocukları ve yeniyetmeleri eğitme sanatının *zaman kaybetme*'yi öğrenmekten ibaret olduğunu söylüyordu. Tarihsel eleştiri sanatı, aynı zamanda, genç yazarların büyümeleri için yeterince zaman kaybetmeyi öğrenmelerini gerektirir. Bu kayıp zaman, yaşamaları için onlara verdiğimiz zamandan başka bir şey değildir. Bu onların yaşamlarının bir gereğidir; biz ise zekâmız sayesinde bu zamanı, düğümlerinden, ertelemelerinden ve dönüşümlerinden yola çıkarak *duraklara ayırırız*. Bu düzen içinde, Köken ve Amaç Tanrıları bir kez tahtlarından indirildiğinde, doğmakta olan bir yaşam içinde zorunluluğun doğuşuna tanık olmaktan daha büyük sevinç yoktur.

33) *Şimdiden*; çünkü bu kopuşun tamamlanmış olması için, tüm özgürlük süreçleri gibi, *gerçek tarih*'in ciddiye alınması gerekir.

III. Tarihsel Sorun

Ama tüm bunlar, eklektik yöntemin üçüncü önvarsayımını görünürde askıda bırakıyor: Tüm ideoloji tarihinin, ideolojinin içinde devrede olması. Buna geleceğiz.

Togliatti'nin yazısı, Lapine'in yazısı ve özellikle Hœppner'in *çok önemli* yazısı[34] hariç, elimizdeki incelemelerin çoğunluğunun bu sorunu, birkaç paragraf dışında bir yana bırakmış olması üzüntü verici.

Oysa, daha birkaç yıl öncesine kadar *"Marx'ın yolu"* sorunu diye adlandırılan şeyi, yani onun düşüncesinin *olayları* ile hakiki öznesi olduğu bu –bir ama ikiz– gerçek tarih arasında mevcut ilişki sorununu ortaya koymaktan son tahlilde hiçbir Marksist kaçınamaz. Demek ki bu ikili yokluğu geçersiz kılmak ve şu ana kadar öznesiz olan bu düşüncelerin gerçek yaratıcılarını ortaya çıkarmak gerekmektedir: Onları yaratmış olan, somut insan ve gerçek tarihtir. Çünkü, bir düşüncenin ortaya çıkışı ve dönüşümleri bu gerçek özneler olmadan nasıl açıklanabilir?

Burada Marx'ın kişiliği sorununu ortaya atmayacağım; yakıcı bir eleştirel tutkunun, uzlaşmaz bir gerçeklik arzusunun ve şaşılacak bir somutluk duygusunun harekete geçirdiği bu olağanüstü *mizacın* kökeni ve yapısı sorununu ortaya atmayacağım. Marx'ın psikolojik kişilik yapısının, kökenlerinden ve tarihinden incelenmesi, gençlik metinlerinde bunca çarpıcı olan *müdahale, kavrayış ve araştırma üslubu* hakkında bizi kesinlikle aydınlatır. Böylelikle, Sartre'ın anladığı anlamda (bir yazarın "temel projesi") Marx'ın girişiminin radikal kökenini değilse de, en azından, gelişimindeki bu fiili sürekliliğe, Lapine'in kısmen "eğilim" terimiyle düşünmeye çalıştığı şeye ilk anlamını veren, gerçeklik *üzerinde etkili olma*'nın çok derin ve çok uzak gerekliliğini kavraya-

34) *Belirtilen yazılar*

biliriz. Bu inceleme olmadan, Marx'ı, aynı toplumsal ortamdan çıkmış, onunla aynı ideolojik temalarla ve aynı tarihsel sorunlarla yüz yüze gelmiş çağdaşlarının –Genç-Hegelciler– çoğunun yazgısından tam olarak neyin ayırdığını kavrayamayabiliriz. Mehring ve Auguste Cornu, bir Rhenanlı burjuva oğlunun demiryolları Avrupası'ndaki işçi hareketinin yöneticisi ve teorisyeni nasıl olabildiğini anlayabilmemiz için bize –tamamlanmayı hak eden– bu çalışmanın malzemesini verdiler.

Ama bu inceleme bizi *Marx'ın psikolojisi*'yle birlikte gerçek tarihe ve bunun *Marx tarafından doğrudan kavranmasına* götürecektir. Marx'ın evriminin ve "itici gücü"nün anlamı sorununu çözmek için burada bir an duruyorum.

Marx'ın olgunlaşması ve dönüşümü nasıl mümkün oldu sorusuna, eklektik eleştiri, *ideolojik tarihle sınırlı* kalan bir cevap arar ve seve seve verir. Örneğin Marx'ın Hegel'deki *yöntem*'i *içerik*'ten ayırmayı bildiği ve daha sonra da bunu tarihe uyguladığı söylenecektir. Ayrıca, Hegelci sistemi *ayakları üzerine oturttuğu* da seve seve söylenir (Hegelci sistemin "sferlerden oluşan bir sfer" olduğu bilindiğinden bu açıklama bir anlamda mizah doludur). Sanki bölgesel bir materyalizm çok kuşkulu bir materyalizm değilmiş gibi, Marx'ın, Feuerbach'ın materyalizmini tarihe *yaydığı* da söylenecektir; Marx'ın (Hegelci ya da Feuerbach'çı) yabancılaşma teorisini toplumsal ilişkiler dünyasına *uyguladığı* –sanki bu "uygulama" yabancılaşmanın temel anlamını değiştirirmiş gibi– söylenecektir. Nihayet, –ve işin özü de buradadır– eski materyalistlerin *"tutarsız"* oldukları ve Marx'ın ise, tersine, *tutarlı* olduğu söylenecektir. Marksist ideoloji tarihine yönelik çok sayıda incelemeye musallat olmuş bu tutarlılık-tutarsızlık teorisi, Aydınlanma filozoflarının kişisel kullanımları için imal ettikleri küçük bir ideolojik harikadır. Feuerbach bunu miras al-

mıştır ve –heyhat!– bununla mükemmel biçimde oynamıştır. Bu konu tek başına küçük bir kitabı hak eder, çünkü tarihsel idealizmin en özlü ve en güzel kısmıdır: Gerçekten de, eğer fikirler birbirlerinden doğuyorsa, tüm tarihsel (ve teorik) sapmanın bir mantık hatası olduğunu herkes bilir.

Bu formüller, belli bir hakikat sezgisi içerseler de,[15] harfiyen ele alındıklarında şöyle bir yanılsamanın tutsağı kalırlar: Sanki Genç Marx'ın evrimi *fikirler alanında* ortaya çıkmış ve çözümlenmiş ve Hegel'in, Feuerbach'ın öne sürdükleri fikirler üzerine *düşünmesi sayesinde* gerçekleşmiştir! Bu durumda her şey sanki 1840'ın genç Alman entelektüellerinin Hegel'den miras aldıkları fikirler, görünüşlerine rağmen, *kendi içlerinde,* suskun, örtülü, maskeli, yolundan sapmış belli bir hakikati *içeriyorlarmış* gibi ve sanki Marx'ın eleştirel gücü nihayet yıllarca süren entelektüel çabalardan sonra onlardan hakikati *söküp çıkarmayı* başarmış, itiraf ettirebilmiş ve kabul ettirebilmiş gibi cereyan eder. Aslında, Hegelci felsefeyi (ya da diyalektiği) "terse çevirme", "ayakları üstüne oturtma" şeklindeki ünlü temanın içinde bu mantık vardır, çünkü sonuçta gerçekten bir *terse çevirme,* ters duranı düzeltme olsa da, açıktır ki bir nesnenin dengesini tamamen bozmak, basitçe ekseni etrafında döndürmek, onun ne doğasını ne de içeriğini değiştirir! Başı üzerinde duran insan, nihayet ayakları üzerinde yürüdüğünde de aynı insandır! Ve böylece *baş aşağı çev-*

35) Diyelim ki: Pedagojik hakikat. Hegel'in ünlü "terse çevrilişi"ne gelince, Feuerbach'ın girişimi de böyle ifade edilir. Bu deyimi getiren ve Hegelci kuşaklara adayan Feuerbach'tır. Ve Marx'ın *Alman Ideolojisi*'nde, Feuerbach'ın tam da Hegelci felsefeyi "terse çevirdiği"ni ileri sürdüğü noktada bu felsefenin *esiri kalma* suçlamasını Feuerbach'a karşı dile getirmesi çok dikkat çekicidir. Hegel'in *sorularının* bile onvarsayımlarını kabul etmiş olmakla ve *aynı sorulara* farklı cevaplar vermekle suçluyordu Feuerbach'ı. Gündelik yaşamda cevaplar yersizken, tersine, felsefede *yalnızca sorular yersizdir.* Sorular değiştirildiğinde, *terse çevirmeden* tam anlamıyla soz edilemez. Kuşkusuz, soruların ve cevapların *görece* yeni düzeni eskisiyle karşılaştırıldığında, yine altüst etmeden soz edilebilir. Ama o zaman analoji yoluyla bundan soz edebiliriz; çünkü *sorular artık aynı değildir,* ve bunların oluşturduğu alanlar, dediğim gibi, *pedagojik* amaçlar dışında, *karşılaştırılabilir değildir.*

rilmiş bir felsefe, teorik bir metaforla, *tersyüz edilmiş* felsefeden *başka bir şey* kabul edilemez: Gerçekten de, yapısına, sorunlarına, sorunlarının anlamına *aynı sorunsal* musallat olmaya devam eder.[36] Genç Marx'ın metinlerinde işlemekte *gözüken* ya da seve seve ona atfedilen şey genellikle bu mantıktır.

Oysa, sanıyorum ki bu bakış açısı, hangi sıfatla olursa olsun, gerçekliğe denk düşmemektedir. Kuşkusuz, Marx'ın Gençlik Eserleri'nin hiçbir okuru, Marx'ın karşısına çıkan fikirleri tâbi tuttuğu bu devasa teorik eleştiri çalışmasına duyarsız kalamaz. Fikirlerini bu kadar erdemle (incelik, uzlaşmazlık, kesinlik) işlemiş yazar enderdir. Bunlar Marx için somut nesnelerdir; nasıl ki fizikçi deney nesnelerini onlardan biraz hakikat koparabilmek için, onların hakikatini alabilmek için sorgularsa Marx da kendi nesnelerini öyle sorgular. Prusya Sansürü üzerine yazısında sansür fikrini nasıl ele aldığına, Odun Hırsızlığı üzerine yazısında canlı ağaç ile ölü odun arasındaki görünüşte önemsiz bu farkı, basın özgürlüğü, özel mülkiyet, yabancılaşma gibi fikirleri nasıl ele aldığına bakın... Okur, Genç Marx'ın metinlerindeki bu aşikâr mantık gücüne ve düşünme kesinliğine karşı koyamaz. Ve bu aşikârlık/kesinlik doğal olarak Marx'ı kendi *keşif* mantığının *kendi düşünme mantığıyla çakıştığına* inanmaya ve üzerinde çalıştığı ideolojik dünyanın *içerdiği bir hakikat*'i bu dünyadan başarıyla çıkardığına inanmaya yöneltir. Ve bu inanç, o dönemde onun çabalarında ve coşkularında kendini gösteren inancıyla, kısacası *bilinciyle* de güçlenmiştir.

Şunu söylemeye kadar vardırabilirim ki, yalnızca ideolojik tarihin idealist kavrayışının kendiliğinden yanılsamalarını paylaşmaktan kaçınmakla yetinmemeli; dahası, –hatta belki de daha önemlisi– Genç Marx'ın metinlerinin bize verdiği izlenime

36) Krş dipnot 35

teslim olmaktan ve *onun kendisine dair bilincini paylaşmaktan* da kaçınmak gerekir. Ama bunu anlamak için, gerçek tarihten söz etmeye, yani *"Marx'ın yolu"nu bizzat tartışma konusu etmeye* varmak gerekir.

Burada *başlangıç*'a geri dönüyorum. Evet, insan günün birinde, bir yerde doğar ve *verili* bir dünyada düşünmeye ve yazmaya başlar. Bu dünya, bir düşünür için, doğrudan doğruya kendi döneminin yaşayan düşünceler dünyasıdır, düşüncenin içine doğduğu ideolojik dünyadır. Marx söz konusu olduğunda bu dünya, Alman idealizminin sorunlarının egemenliğindeki ve soyut bir terimle ifade edersek "Hegel'in çözülmesi"nin, 1830-40 yıllarının Alman ideoloji dünyasıdır. Bu, *herhangi bir dünya* değildir kuşkusuz, ama bu genel hakikat yeterli olmaz. Çünkü Alman ideoloji dünyası, o dönemde, *hiç karşılaştırma kabul etmeyecek şekilde,* (dar anlamda) *ideoloji altında en fazla ezilmiş dünyadır,* yani tarihin fiili gerçeklerinden en uzak dünyadır, ideolojiler Avrupa'sında *o dönemde en yabancılaşmış, en mistifiye dünyadır*. Marx bu dünyaya doğmuş ve bu dünyada düşünmeye girişmiştir. *Marx'ın başlangıcının zorunsuzluğu,* altında doğduğu *bu devasa ideolojik tabakadır,* kurtulmayı başarabildiği *bu ezici tabakadır*. Marx kurtulmayı başardığı için, görkemli çabalar ve önemli buluşmalar pahasına elde ettiği özgürlüğün bu dünyada zaten var olduğuna ve tüm sorunun *düşünmek* olduğuna inanmaya bizler fazlasıyla hazırızdır. Genç Marx'ın bilincini işe yarar kabul etmeye fazlasıyla hazırızdır; bu bilincin, kökeninde, bu fantastik köleliğe ve yanılsamalarına tâbi olduğunu gözlemlemeyiz. Marx'ın sonraki bilincini bu döneme yansıtma ve bu tarihi "gelecek geçmiş"te kurma eğilimimiz güçlüdür, oysa burada söz konusu olan şey bir kendine dair bilinci bir başka kendine dair bilince yansıtmak değil, özgürleşmiş bir bilincin sonradan edin-

diği tarihsel kavrayışın bilimsel ilkelerini (yoksa bir başka kendine dair bilinci değil) köle bir bilincin içeriğine uygulamaktır.

Bu görkemli ideolojik tabakanın niçin Fransa ve İngiltere'ye değil, Almanya'ya özgü olduğunu, Marx sonraki eserlerinde gayet iyi gösterdi: *Almanya'nın tarihsel gecikmesi* (ekonomik ve politik gecikme) ve bu gecikmeye denk düşen *toplumsal sınıflar*'ın durumu gibi ikili bir neden vardır. Fransız devriminin ve Napoléon savaşlarının büyük altüst oluşlarının sonunda, on dokuzuncu yüzyıl başı Almanya'sı, hem *ulusal birliği*'ni hem de *burjuva devrimi*'ni gerçekleştirmedeki tarihsel güçsüzlüğünün damgasını derinden taşır. Bu "yazgı" on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının –hatta uzak sonuçlarıyla çok daha ötelere uzanan– tüm tarihine egemen olacaktır. Kökenleri Köylü Savaşları'na uzanan bu durumun sonucunda Almanya, kendi dışında olup biten gerçek tarihin hem nesnesi hem de seyircisi haline gelir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca oluşmuş olan Alman ideolojisini *meydana getiren* ve *derinden belirleyen* şey, bu Alman güçsüzlüğüdür. Bu güçsüzlük, Alman entelektüellerini "*başkalarının yaptığı şeyleri düşünmeye*" zorlamıştır ve bunu da kendi güçsüzlüklerinin koşulları içinde düşünerek yapmışlardır. Kendi toplumsal çevrelerinin –memurlardan, öğretmenlerden, yazarlardan oluşan küçük burjuvazi– özlemlerine uygun, umut, nostalji ve idealleştirme *biçimleri altında* ve kendi köleliklerinin –özellikle *din*– doğrudan *nesnelerinden* yola çıkarak yapmışlardır bunu. Bu tarihsel koşullar ve gereklilikler bütününün sonucu, tam olarak, *"Alman idealist felsefesi"*nin görkemli gelişimiydi. *Alman entelektüelleri kendi koşullarını, sorunlarını, umutlarını, "faaliyetler"ine varana dek* bu felsefenin çerçevesi içinde *düşünmüşlerdir*.

Marx, 'Fransızların politik zekâsı vardır, İngilizlerin ekonomik, Almanların ise *teorik* zekâsı' diye belirtirken, bunu iğnele-

yici bir laf etmenin verdiği haz için söylememiştir. Almanya'nın *tarihsel azgelişmişliği*'nin karşılığı, diğer Avrupa uluslarının sunduğu şeylerle kıyaslanacak ortak ölçütten yoksun, *ideolojik ve teorik "aşırı gelişme"*dir. Ama önemli olan şey, bu teorik gelişmenin, *düşündüğü* gerçek nesne ve sorunlarla somut ilişkisi olmayan *yabancılaşmış bir ideolojik* gelişme olmasıdır. Bizi ilgilendiren noktada, Hegel'in dramı buradadır. Onun felsefesi gerçekten de on sekizinci yüzyılın ansiklopedisidir; tarih de dahil, edinilmiş tüm bilgilerin toplamıdır. Ama düşüncesinin tüm nesneleri burada onun düşüncesi tarafından, yani tüm Alman zekâsının esiri olduğu ideolojik düşüncenin bu özgül biçimi tarafından "hazmedilmiş"tir. Bu durumda, bu Almanya'da 1830'lu ve 40'lı yıllarda düşünmeye başlamış olan genç bir Alman entelektüelinin *özgürleşmesinin temel koşulunun ne olabileceği ve ne olması gerektiği* düşünülebilir. Bu koşul, gerçek tarihin yeniden keşfiydi, gerçek nesnelerin yeniden keşfiydi; bunları kuşatmış olan, yalnızca gölgeye dönüştürmüş olmakla kalmayan, deforme de eden devasa ideolojik tabakanın ötesine uzanmaktı. Şu paradoksal sonuç buradan kaynaklanır: Bu ideolojiden kurtulmak için Marx, Almanya'nın *ideolojik aşırı-gelişmişliği*'nin aslında *tarihsel az-gelişmişliği*'nin ifadesi olduğunun bilincine kaçınılmaz olarak varmak zorundaydı; dahası, şeylerin kendisine erişmek için, gerçek tarihe değmek, ve nihayet, Alman bilincinin sisleri arasından görülen varlıklarla yüz yüze gelebilmek için bu ideolojik öne çıkışın *berisine* dönmek gerektiğini kavramalıydı.[37] Bu *geriye dönüş* olmadan, Genç Marx'ın entelektüel kurtuluş tarihi kavranıla-

37) Tüm ideolojiyi yok etme ve "şeylerin kendisine" gitme, "varlığı ortaya çıkarma" iradesi (zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen) Feuerbach'ın tüm felsefesini harekete geçirir. Onun terimleri bunun heyecan verici ifadesidir. Kendi niyetinden yola çıkarak felsefe yapmak ve spekülatif felsefenin kavramları ve sorunsalı içinde kalarak spekülatif felsefeden kurtulmayı düşünerek, umutsuzca kurtulmak istediği ideolojinin tutsağı kalmak ise onun dramıdır. "Öge değiştirmek" gerekiyordu.

maz; bu *geriye dönüş* olmadan Marx'ın Alman ideolojisiyle ve özellikle Hegel'le ilişkisi kavranamaz; *gerçek tarihe bu dönüş* olmadan (ki bu da, belli ölçülerde, geriye dönüştür) Genç Marx'ın işçi hareketiyle ilişkisi esrarını korur.

Bu "*geriye dönüş*" üzerinde özellikle duruyorum. Çünkü, Hegel'in, Feuerbach'ın, vs. "aşılması" formülleri altında, *sürekli* bir tür gelişme formülü ileri sürme eğilimi fazlasıyla vardır; bu öyle bir gelişmedir ki, her koşulda, süreksizlikleri bile, (Marx'ın ve döneminin) tarih *süresi*'nin desteklediği aynı *süreklilik öğeleri* içinde (tam da "*Aufhebung*"un Hegelci diyalektik modeli üzerinde) düşünülmek zorunda kalınır. Oysa ki, bu ideolojik öğenin eleştirisi, önemli bir yanıyla, bu nesneleri düşünmüş ve kuşatmış olan ideolojinin (mantıksal olarak ve tarihsel olarak) önceki, özgün nesnelerine geri dönüşten ibarettir.

Bu, *geriye dönüş* formülünü iki örnekle açıklamama izin verin.

Birinci örnek, Hegel'in özünü "hazmettiği" yazarlarla ilgilidir, bunlar arasında İngiliz ekonomistleri, Fransız filozof ve politikacıları ve anlamını yorumladığı tarihsel olaylar yer alır: En başta da Fransız devrimi. Marx, 1843 yılında, İngiliz ekonomistlerini okumaya koyulduğunda, Machiavelli'yi, Montesquieu'yü, Rousseau'yu, Diderot'yu, vs. incelemeye giriştiğinde, Fransız devriminin somut tarihini incelediğinde,[38] bu yalnızca Hegel *okumalarının kaynağına* dönmek ve Hegel'i kendi kaynaklarıyla doğrulamak için değildi: Tam tersine, Hegel'i ele geçirmiş olan nesnelerin gerçeğini *keşfetmek*, onlara kendi ideolojisinin anlamını

38) Bu konuda Lapine'de mükemmel sayfalar vardır, *belirtilen makale*, s. 60-61. Marx'ın bu entelektüel "deneyimler"i yine de Lapine'in onları düşünmek istediği "*eğilim*" kavramının içini dolduramaz (sürmekte olan gelişimin sonu da düşünüldüğünde, bunlar için çok geniş ve çok soyuttur). Buna karşın Hoeppner'le tamamen hemfikirim (belirtilen makale, s. 186-187): "Marx, Hegelci diyalektik üzerine bazı manipulasyonlara teslim olarak değil, esas olarak, tarih, sosyoloji, siyasal iktisat alanlarında çok somut soruşturmalar temelinde sonuca varmaktadır... Marksist diyalektik esas olarak Marx'ın teoriye açtığı ve kullanılır hale getirdiği yeni topraklarda doğmuştur... Hegel ve Marx aynı kaynaklardan beslenmemiştir."

dayatmak içindi. Marx'ın on sekizinci yüzyılın İngiliz ve Fransız teorik üretimlerine geri dönüşü, büyük ölçüde, *Hegel ötesine*, gerçeklikleri içindeki *nesnelerin kendisine* gerçek bir *geri dönüştü*. Hegel'in "aşılması", *Hegelci anlamda bir "Aufhebung"*, yani Hegel'in içinde içerilmiş olan şeyin *hakikati*'nin ifadesi *asla değildir; yanlışın hakikate doğru aşılması değil, tersine, yanılsamanın gerçekliğe doğru aşılmasıdır; daha doğrusu, yanılsamanın gerçeğe doğru "aşılması"ndan ziyade, yanılsamanın dağılması ve geriye doğru bir dönüştür, dağılmış yanılsamadan hakikate doğru:* Dolayısıyla, "aşma" teriminin artık hiçbir anlamı yoktur.[39] Marx, gerçekliği doğrudan doğruya *yaşamış* ve *olası en az deformasyonla düşünmüş* olanlardan –on sekizinci yüzyıl İngiliz ekonomistleri (onlarda ekonomi kafası vardı, çünkü onların ülkesinde ekonomi *vardı!*), Fransız filozoflar ve politikacılar (onlarda politik kafa vardı, çünkü onların ülkesinde politika *vardı!*)– yola çıkarak gerçekliğin *doğrudan keşfi*'nin bu deneyimini –kendisi için önemli olan bu deneyimi– asla itiraf etmedi. Ve, örneğin, Marx için tam anlamıyla doğrudan deneyim ayrıcalığına sahip olmayan,[40] Fransız yararcılığının eleştirisinde görüldüğü gibi, bu yok-

39) Hegelci anlamda aşma teriminin bir anlamı olması için, koruma içindeki *kopuş*'u iyice ortaya çıkarmak için, onun yerine, yadsınan-terimi-kendi-içinde-barındıran-yadsıma kavramını geçirmek yetmez, çünkü koruma içindeki bu kopuş, Hegelci diyalektikte kendinde şey'den kendi-için şey'e geçişle, vs. ifade edilen, *süreç içinde tözsel bir süreklilik* gerektirir... Oysa, burada tartışma konusu edilen şey, tam da, kendi geleceğini, *kendi içselliğinde, cenin halinde içeren* sürecin bu tözsel sürekliliğidir. Hegelci aşma, sürecin sonraki biçiminin önceki biçimin "hakikat"i olduğunu varsayar. Oysa, Marx'ın konumu, onun tüm ideoloji eleştirisi, tersine, *kendi anlamı içinde bile,* (gerçekliği kavrayan) bilimin, ideolojiyle bir *kopuş* oluşturduğunu ve *başka bir alanda* kurulduğunu, *yeni sorulardan yola çıkarak* kurulduğunu, gerçeklik hakkında ideolojiden *başka sorular* sorduğunu ya da –aynı anlama gelmek üzere– *kendi nesnesini* ideolojiden farklı biçimde *tarif ettiğini* içerimler. Böylece, bilim, hiçbir sıfatla, Hegelci anlamda ideolojinin hakikati olarak kabul edilemez. Bu ilişki altında eğer Marx'a felsefi bir soy bulmak istenirse, Hegel'den ziyade Spinoza'ya başvurmak gerekir. Birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasında, Spinoza, kendi dolaysızlığı içerisinde (Tanrı'daki tümlükten soyutlanırsa) tam olarak radikal bir *süreksizlik* varsayan bir ilişki öngoruyordu. İkinci tür bilgi, *birincinin anlaşılırlığını* sağlıyor olsa da, *onun hakikati* değildir.

40) Krş. *Alman İdeolojisi*, Costes, c. IX, Marx'ın Felsefi Eserleri, s. 41-58. *"İngilizlerde henüz bir olgunun yalnızca saptanması olan teori Fransızlarda felsefi bir sistem halini alır."* (s. 48).

luğun yol açtığı ideolojik "uzaklaşma"ya son derece duyarlıdır: İngiliz ekonomistlerinin, İngiliz gerçekliği içinde işlediğini gördükleri *fiili mekanizmasını* tasvir ettikleri ekonomik bir işletme ve sömürme ilişkisini Fransız yararcıları "felsefi" teori haline getiriyorlardı. Bu bakış açısı *farklılığı* ciddiye alınmadıkça, Marx'ın artık Hegel'e ait olmayan bir alanda, bir toprakta oluşturduğu bu *geriye dönüş* görülmedikçe, Hegel ile Marx arasındaki ilişki sorunu bana çözümsüz görünmektedir. Hegel'den alıntıların anlamı, Marx'taki Hegelci miras, özellikle diyalektik sorusu, bu "*öğe değişimleri*"nden yola çıkılarak ortaya atılmalıdır.[41]

Diğer örnek. Genç-Hegelciler, kendi ihtiyaçlarına cevap vermek için yarattıkları kendi Hegel'leri içinde tartışırlarken, Almanya'yı Fransa ve İngiltere'yle karşılaştırdıklarında *aslında çağdaş Alman tarihinin gecikmesinin onlara sorduğu* soruları Hegel'e sormaya devam ederler. Gerçekten de Napoléon'un yenilgisi, Almanya ile Batı Avrupa'nın büyük ülkeleri arasındaki tarihsel zaman farkını esasen değiştirmemişti. 1830-1840 arası Alman entelektüelleri, özellikle [Fransa'da] Temmuz Devrimi'nden ve İngiltere'de 1832 seçim yasasından sonra, Fransa ve İngiltere'ye, özgürlük ve akıl toprakları olarak bakıyorlardı. Bir kez daha, kendileri yaşamadığından, başkalarının yaptıkları şeyi düşünmektedirler. Ama bunu felsefe öğesi içinde düşündüklerinden, Fransız anayasası ile İngiliz seçim yasası onlar için Aklın hü-

41) Bkz. Hoeppner, belirtilen makale, s. 186-187. "Geriye dönüş" terimi üzerine bir söz daha. Bu terim, –metaforik olarak hariç– "aşma"nın tam karşıtı olarak elbette anlaşılamaz. İdeolojiyi kendi *sonu*'yla kavramanın yerine, bir tür *kökeniyle* kavramayı ikâme etmek değildir bu. Genç Marx'ın ideolojik bilinci içinde, bu örnek teşkil eden eleştirel gerekliliğin nasıl kendini gösterdiğini buradan yola çıkarak betimlemek istedim yalnızca: Hegel'in sözünü ettiği *kökenler*'i (Fransız politik filozofları, İngiliz ekonomistler, devrimciler, vs..) incelemek. Ama bu "geriye dönüş", Marx'ın kendisinde, *köken* türleri altında *başlangıçta olan*'ın araştırılmasının geriye dönük görünümlerini geçersiz kılmakla biter. Alman tarihine geri geldiğinde, "gecikme" yanılsamasını parçalamak için, yani bu gecikmeyi kendi gerçekliği içinde duşunmek için, kendi normu gibi dışsal bir modelle onu ölçmez. Bu *geriye dönüş*, demek ki, tam olarak, ideolojinin *çaldığı* ve onun tarafından anlaşılmaz kılınmış bir gerçekliğin *güncel bir şekilde geri alınması, ödunlenmesi, eski haline getirilmesidir*

kümranlığı olarak kalır ve o zaman, Alman liberal devrimini yapmasını öncelikle Akıl'dan beklerler.[42] 1840 yenilgisi yalnızca Aklın (Alman aklı) güçsüzlüğünü ortaya çıkardığından, bunun üzerine dışardan yardım ararlar; ve bu entelektüeller arasında inanılmaz biçimde naif ve heyecan verici bir temanın ortaya çıktığı görülür. Kendi gecikmelerinin ve yanılsamalarının itirafıdır bu, ama yanılsamalarının içinde bir itiraf: *Gelecek, Fransa ile Almanya'nın mistik birliği*'nin, *Fransız politika duygusu ile Alman teorisinin birliği*'nin olacaktır.[43] Demek ki, gerçeklikler, onların *ideolojik şemalarından, sorunsallarından,* deforme olmuş bile olsa algılanabilmektedir.[44] Ve, 1843 yılında, Almanlara Akıl'ı ve Öz-

42) Bu, Genç Hegelci hareketin "liberal" dönemidir. Bkz. Cornu, belirtilen eserler, Bölüm IV, s. 132 ve devamı.

43) Yeni-Hegelciler bu temayı büyük ölçüde geliştirmiştir. Krş. Feuerbach: *Thèses Provisoire pour la Réforme de la Philosophie,* paragraf 46 ve 47 (P.U.F., s. 116-117).

44) Bu sorunsal, özünde, gerçek tarihsel sorunların *felsefi* sorunlar halinde *deformasyonunu* içerir. Burjuva devriminin, politik liberalizmin, basın özgürlüğünün, sansüre son verilmesinin, kiliseye karşı mücadelenin, vs. *gerçek sorunu, felsefi sorun* olarak konmuştur: Aklın hükümranlığı; bunun zaferini, gerçekliğin *görünümlerine* rağmen, Tarih sağlayacaktır. Tarihin iç özü ve sonu olan Akıl ile mevcut tarihin *gerçekliği*'nin çelişkisi; yeni-Hegelciler'in temel *sorun*'uydu. *Sorunun* bu şekildeki *konumu* (bu sorunsal) *elbette çözümlerine hükmeder:* Eğer Akıl, Tarih'in sonu ve özüyse, Aklı, karşıt görünümlerine kadar *kabul ettirmek* yeterlidir: Tüm çözüm, demek ki, Tarih'in sapmalarını hakikat adına ortadan kaldırarak *pratik* halini alması gereken felsefenin *eleştirel gücü*'nde yatmaktadır. Çünkü, gerçek tarihin akıldışılıklarını ortaya sermek, bu akıldışılıkları içinde bile işlemekte olan Tarih'in aklını ifade etmek olur. Örneğin devlet fiili hakikattir, tarihin hakikatinin cisimleşmesidir. Onu bu hakikate *döndürmek* yeterlidir. Bu nedenle bu "pratik", felsefi *eleştiriye* ve teorik propagandaya kesin olarak indirgenir: Bunların ortadan çekilmeleri için akıldışılıkları ortaya sermek ve aklın baskın çıkması için aklı *söylemek* yeterlidir. Demek ki her şey, Devrim'in en yetkin kafası ve kalbi (1840'tan sonra ise kafadan başka bir şey olmayacaktır... kalp Fransız olacaktır) olan felsefeye bağlıdır. İşte, *temel sorunu ortaya atma tarzının gerekli kıldığı çözümler bunlardır.* Ama çok daha aydınlatıcı olan, hatta bu sorunsal üzerinde bile aydınlatıcı olan şey, *bu sorunsalın, gerçek sorunlara cevap veriyor* olsa da, *bu gerçek sorunların hiçbirine denk düşmediğini;* akıl ile akıldışı arasında hiçbir şeyin işin içine karışmadığını; akıldışının bir akıldışı ve bir görünüm olmadığını, devletin fiili özgürlük olmadığını, vs.... yani, bu ideolojinin, sorunlarından yola çıkarak üzerinde düşünme görünümüne burunduğu nesnelerin, kendi "doğrudan" gerçeklikleri içinde bile temsil edilmediklerini, tarihin yeni-Hegelciler'in önüne koyduğu sorunlarla karşılaştırarak keşfetmektir. Bu karşılaştırmanın sonuna gelindiğinde, yalnızca ideolojinin kendi sorunlarına getirdiği çözümler gündemden düşmekle kalmaz (onlar bu sorunların kendi üzerlerine yansımasından başka bir şey değildir), sorunsalın kendisi de düşer – ve o zaman ortaya çıkan şey, tüm kapsamı içinde sorunsalın kendisidir: Sorunların ve nesnelerin mistifikasyonu. O zaman, Marx'ın Hegelci *felsefe zeminini terk etme* gerekliliğinden söz ederken ne demek istediği anlaşılır, çünkü "yalnızca cevaplarında değil, sorularının kendisine de bir mistifikasyon vardı."

gürlük'ü öğretme teşebbüsünde hayal kırıklığına uğrayan Marx nihayet *Fransa'ya gitmeye* karar verdiğinde, yine büyük ölçüde *bir mitin peşinden* gitmektedir, tıpkı birkaç yıl sonra, sömürge ya da köle ülke öğrencilerinin çoğunun kendi Fransa mitlerinin peşinden gideceği gibi.[45] Ama şu temel *keşif* o zaman ortaya çıkar: *Fransa ve İngiltere'nin kendi mitlerine uymadıkları*'nın keşfi, Fransız gerçekliğinin ve İngiliz gerçekliğinin, katışıksız politika yalanlarının keşfi, sınıf mücadelesinin, ete kemiğe bürünmüş kapitalizmin ve örgütlü proletaryanın keşfi. Marx'ın böylelikle Fransa'nın gerçekliğini ve Engels'in de İngiltere'nin gerçekliğini keşfetmesi olağanüstü bir işbölümü oldu. Burada da *geri dönüş*'ten (yoksa bir "aşma"dan değil), yani *mitten gerçekliğe dönüşten,* Marx ve Engels'in, kendi *başlangıçları* nedeniyle içinde yaşadıkları yanılsama peçelerini yırtan *fiili bir deneyim*'den söz etmek gerekir.

Ama, ideolojinin gerçekliğe doğru bu geri dönüşü, *kökten yeni bir gerçeklik*'in keşfiyle çakışmaya başlıyordu. Ama, Marx ve Engels *"Alman felsefesi" metinleri*'nde bunun hiç yansımasını bulamıyorlardı. Marx'ın Fransa'da *keşfettiği* şey, *örgütlü işçi sınıfı* oldu. Engels'in İngiltere'de keşfettiği şey ise *gelişmiş kapitalizm ile felsefeyi ve filozofları bir yana bırakarak kendi yasalarını izleyen bir sınıf mücadelesi* oldu.[46]

Genç Marx'ın entelektüel evriminde önemli rol oynamış olan bu ikili keşiftir: Onu deforme etmiş olan ideolojinin berisinde, *sözünü ettiği gerçekliğin* keşfi – ve *yeni bir gerçekliğin*, bu gerçekliği *bilmezden gelen* çağdaş ideolojinin ötesinde, keşfi. Marx, kesin bir teori içinde bu ikili gerçekliği düşünerek, öğe değiştirerek – ve bu yeni öğenin birliğini ve gerçekliğini düşünerek – kendi ol-

45) Krş. "Ruge'ye Mektup" (Eylül 1843). Ed. Costes, Marx'ın Felsefi Eserleri, s. 205.
46) Krş. Engels'in makalesi (1844): "Umrisse zu einer Kritik der Nazionalokonomie"; Marx'ın daha sonradan "dahice" diye ilan edeceği bu makale Marx üzerinde çok derin bir etki bıraktı. Genellikle bu makalenin önemi gözardı edilir.

du. Elbette, bu keşiflerin Marx'ın tüm kişisel deneyiminden ayrılmaz olduğunu, onun doğrudan yaşadığı Alman tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamak gerekir. Çünkü, *yine de Almanya'da birşeyler oluyordu.* Orada yalnızca dış ülkelerdeki olayların yatışmış yankısı işitiliyor değildi. Her şeyin dışarda olup bittiği ve içerde hiçbir şeyin olmadığı fikri, umutsuzluğun ve sabırsızlığın getirdiği bir yanılsamaydı: Çünkü yenilgiye uğrayan, tökezleyen ya da tekrarlanan tarih, yine de bir tarihtir –hakkında birşeyler biliriz. Sözünü ettiğim tüm teorik ve pratik deneyim, gerçekten de, Alman gerçekliğinin aşama aşama deneysel keşfine dahildi. Sözümona-liberal Frederic Wilhelm IV bir despota dönüştüğünde, Genç-Hegelciler'in umutlarını bağladığı tüm teorik sistemi alaşağı eden 1840 hayal kırıklığı; *Rheinische Zeitung*'da iştahı kabaran Akıl Devrim'inin yenilgisi ve baskılar; başlangıçta destek gördüğü Alman burjuvazisinden kimi unsurların terk ettiği Marx'ın sürgünü; bu ünlü "Alman sefaleti"nin gizlediği şeyi, ahlaki hoşnutsuzluğun açığa çıkardığı bu "darkafalılığı" ve *bu ahlaki hoşnutsuzluğun kendisini* Marx'a *olayların içinde* öğretti: Sarsılmaz ve yırtıcı sınıf ilişkilerinin, Alman burjuvazisinde Akıl'ın tüm kanıtlarından daha güçlü olan endişelerin ve sömürü reflekslerinin, bir *yanlış anlama*'yla alâkası olmayan somut tarihsel durumu. O zaman her şey altüst olur ve Marx nihayet kendisini kör bırakan bu ideolojik donukluğun gerçekliğini keşfeder; Alman mitlerini dışarının gerçekliğine yansıtmaktan vazgeçmek zorunda olduğunu ve bu mitlerin yalnızca yabancı ülkeler için değil, onlardaki düşlerle kendi köleliğini beşikte sallayan Almanya için de anlamsız olduğunu görür; ve tersine, Almanya'yı gün ışığında görebilmek için yurtdışında edinilmiş deneyimlerin ışığını Almanya'ya yansıtmak gerektiğini keşfeder.

Marx'ın düşüncesinin bu dramatik doğuşu gerçekten düşünülmek isteniyorsa, bunu "*aşma*" terimiyle düşünmekten vazgeçip, *keşif* terimiyle düşünmek gerektiği sanırım anlaşılmıştır; hakikatin içkinliği yanılsaması içinde kendi sonunun boş bir öngörüsünden başka bir şey olmayan, masum ama sinsi aşma (*Aufhebung*) kavramında içerilen Hegelci mantığın ruhundan vazgeçmek gerektiği; ve *ideolojik içkinlik* yanılsamalarına özellikle son veren *fiili deneyim mantığını ve gerçek ortaya çıkış mantığını* benimsemek gerektiği umarım ki anlaşılmıştır; kısacası, *gerçek tarihin ideolojiyi istila etmesi* mantığını benimsemek gerekmektedir ve nihayet, Marksist perspektife mutlak anlamda gerekli ve fiili bir anlam vermek, dahası, bu perspektif tarafından gerekli görülen, Marx'ın deneyiminin *kişisel üslubu*'na fiili bir anlam vermek, gerçekle her bir buluşmasına büyük bir inanç ve vahiy gücü katan, onda pek olağanüstü bir şekilde var olan, somuta gösterdiği bu duyarlılığa fiili bir anlam vermek gerekmektedir.[47]

Burada bir kronoloji verdiğimi iddia edemem. Genç Marx denen bu tekil varlık içerisinde, bir insana özgü psikoloji ile dünya tarihini –bizim her zaman yaşadığımız *keşifler*'i onda

47) Ortaya çıkış mantığından söz etmek, anlaşılmış olacağı gibi, örneğin Bergson'un yaptığı gibi, bir *icat felsefesi*'nin anahatlarını çizmek değildir. Çünkü bu belirme, özgürlük ya da seçim olsun, herhangi bir boş özün tezahürü değildir; tersine, kendi ampirik koşullarının sonucudur. Bu mantığın Marx'ın *ideolojiler tarihi*'nden yarattığı kavrayış tarafından gerekli kılındığını ekleyeceğim. Çünkü, aslında, Marx'ın keşiflerinin gerçek tarihi üzerine bu gelişmeden kaynaklanan çözüm, *ideolojik tarihin kendisini tartışma konusu eder*. İdealist eleştirinin içkinci tezinin çürütulduğu, ideolojik tarihin kendi anlaşılırlik ilkesinin olmadığı açıkça görüldüğünde; ideolojik tarihin ancak onun oluşumlarını, deformasyonlarını ve yeniden yapılanmalarını açıklayan gerçek tarih tarafından anlaşılabildiği ve ondan kaynaklandığı kavrandığında; *tarih* olarak bu *ideolojik tarih*'ten geriye ne kaldığını sormak ve hiçbir şey kalmadığını itiraf etmek gerekir. "Ahlak," der Marx, "din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. *Bunların tarihi yoktur*, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine ozgu olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler." (*Deutsche Ideologie*. Ed. Dietz, Berlin, 1853, s. 23). Başlangıç noktamıza dönmek için şunu söyleyebilirim ki, –ve bu iki neden *aynı neden*'dir– "felsefe tarihi" "gelecek geçmiş"te yapılamaz, bunun nedeni yalnızca onu geleceğin tarihsel kavranabilirliğin bir kategorisi olmaması değil, felsefe tarihinin, dar anlamda, *var olmaması*'dır

üretmek için– birleştiren tarihin bu *fiili deneyim*'inin diyalektiğini verdiğimi de iddia edemem. Bunun ayrıntılarını "Baba" Cornu'de okumak gerek, çünkü başka hiç kimse –onun bilgi düzeyine ya da bilgilerine sahip olmayan Mehring hariç– bu zorunlu çalışmayı yapmadı. Bu nedenle, huzur içinde öngörebilirim ki, Cornu daha uzun süre okunacaktır, çünkü Genç Marx'a, onun gerçek tarihinden başka ulaşma imkânı yoktur.

Böylelikle, Marx'ın (doğumu nedeniyle) hangi *zorunsuz başlangıç*'tan yola çıkmak zorunda kaldığını ve *hangi devasa yanılsama katmanından geçmek zorunda kalarak sonunda onu algılama gücüne eriştiğini* göstererek, –genellikle çok ihmal edilen bir şeydir bu– Genç Marx'ın köle düşüncesi ile Marx'ın özgür düşüncesi arasında mevcut olağanüstü ilişkiye dair bir fikir verdiğimi düşünüyorum. Bu durumda, en azından, tüm tarihsel olgular gibi, bu genç Alman burjuvasının evriminin de ancak tarihsel materyalizmin ilkelerinin uygulanmasıyla aydınlatılabileceği anlaşılırsa, belli bir anlamda, *bu başlangıç göz önüne alındığında, "Marx'ın gençliğinin Marksizme ait olduğu"*nun kesinlikle söylenemeyeceği anlaşılır. Kuşkusuz Marx'ın gençliği Marksizme *götürür*; ama kökenlerinden olağanüstü bir çabayla sökülüp çıkarılma pahasına, doğmuş olduğu Alman tarihinin beslediği yanılsamalara karşı kahramanca bir mücadele pahasına, bu yanılsamaların örttüğü gerçeklere keskin bir dikkat pahasına olur bu. Eğer "Marx'ın yolu" bir örnekse, bu, kökenleri ve ayrıntıları dolayısıyla değil, kendini *hakikat* olarak gösteren mitlerden kurtulmanın şiddetli arzusu sayesindedir; ve bu mitleri sarsmış ve ortadan kaldırmış olan gerçek tarih deneyiminin rolü sayesindedir.

Son bir noktayı daha ele almama izin verilsin. Bu yorum Gençlik Eserleri'nin daha iyi okunmasını sağlasa da; düşünce-

nin derin birliği (sorunsalı) sayesinde teorik öğeleri aydınlatarak, tartışılan ve yinelenip duran sorunlara çözüm bulmada Marx'ın fiili deneyiminin (tarihi: keşifleri) kazanımları sayesinde bu sorunsalın geleceğini/gelişimini aydınlatarak, Marx zaten Marx mıdır, yoksa hâlâ Feuerbach'çı mıdır, yoksa Feuerbach'ın ötesinde midir, sorularının cevabını verse de; yani, gençliğinin evriminin her uğrağında, düşüncesinin dolaysız öğelerinin iç ve dış anlamlarını belirlemeyi sağlasa da; *bir başka sorun*'u askıda bırakır, daha doğrusu işin içine katar: Marx'ın, *vardığı* noktadan yola çıkarsak, *başlangıç gerekli midir?*

Gerçekten de sanki Marx'ın *başlangıcından kurtulma* gerekliliğinin, yani altına gömülmüş olduğu bu olağanüstü ağır ideolojik dünyayı kat etme ve yok etme gerekliliğinin, *olumsuz* (yanılsamalardan kurtulma) bir anlamı olduğu kadar, bu yanılsamalara rağmen, bir de *oluşturucu* anlamı varmış görünür. Tarihsel materyalizmin keşfinin "gerçeklerden uzak" olduğu ve Marx'ın gerçekliğe kavuşmak ve kısmen bilinen ya da ele geçirilmiş hakikatlere erişmek için birçok açıdan olağanüstü bir teorik çaba sarf ettiği elbette kabul edilebilir. Keşfin bir "kısa yol"u (örneğin 1844 tarihli makalesindeki Engels'inki,[48] hatta Marx'ın Dietzgen'deki izine hayran kaldığı bir yol) ve bir de bizzat Marx'ın tuttuğu "uzun yol"u olabilir. Marx, kendi başlangıcının dayattığı bu teorik "*uzun yürüyüş*"ten ne kazanmış olabilir? *Sondan bu kadar uzak*'ta başlamış olmak, felsefi soyutlama içinde bu kadar uzun süre kalmış olmak ve gerçeği yeniden bulmak için böylesi uzamları kat etmiş olmak ona ne getirmiştir? Kuşkusuz kişi olarak eleştirel zekâsını keskinleştirmek, sınıf mücadelesinin ve ideolojilerin bu eşi benzeri olmayan uyanık "klinik duygu"sunu tarihten edinmek; ama dahası, en üstün ha-

48) Krş. dipnot 46.

lindeki Hegel'le temas sonucu, tüm bilimsel teorinin oluşumu için kaçınılmaz olan *soyutlama* duyusunu ve pratiğini, edinmek, *teorik sentez* duygusunu ve pratiğini ve Hegelci diyalektiğin soyut ve "katışıksız" bir "model"ini sunduğu *bir süreç mantığı*'nın duygu ve pratiğini edinmek... Burada bu ölçütleri, bu soruya bir cevap getirme iddiasında olmadan belirtiyorum; ama belki de bunlar, mevcut bilimsel incelemelere bağlı olarak, bu Alman ideolojisinin, hatta Alman "spekülatif felsefesi"nin Marx'ın oluşumundaki rolünün ne olabileceğini tanımlamayı sağlayabilir. Burada, *teorik oluşum* rolünden çok; ideolojinin teorik oluşumları aracılığıyla, teorik zekânın bir tür pedagojisi olarak *teoriye hazırlık* rolünü görmekten yanayımdır. Sanki bu kez, –ama kendi *iddiası*'na yabancı bir biçimde– Alman zekâsının bu ideolojik aşırı-gelişimi Genç Marx'a hazırlık dersleri olarak ikili anlamda hizmet etmiş gibidir: Hem, *mitlerinin ötesine* erişmek için tüm ideolojisini eleştirmek zorunda bırakması, hem de kendi sistemlerinin soyut yapılarını *–geçerliliklerinden bağımsız olarak–* çalıştırmada Marx'ı yetiştirmesi. Ve, eğer Marx'ın keşfi karşısında geri çekilmeye razı oluyorsak, yeni bir bilimsel disiplin kurduğunu kabul ediyorsak, bu *ortaya çıkış*'ın kendisinin tarihin tüm büyük *bilimsel keşifleri*'ne özdeş olduğunu kabul ediyorsak; o zaman, yeni bir nesne ya da yeni bir alan ortaya konulmadan, eski imgelerin ve eski mitlerin ortadan kaldırıldığı yeni bir anlam ufku, yeni bir toprak ortaya çıkmadan hiçbir büyük keşfin yapılamayacağı da kabul edilmelidir, –ama aynı zamanda, bu yeni dünya kâşifinin, *eski biçimlerde* zekâsını kullanmış olması, onları öğrenmiş ve uygulamış olması ve onları eleştirmekten zevk almış olması, genel olarak soyut biçimleri işleme sanatını öğrenmiş olması da gerekmektedir; bunlarla yakın-

lık kurmamış olsaydı, *yeni nesnesini düşünmek için yeni biçimler* tasarlayamazdı. Bütün büyük tarihsel keşifleri kaçınılmaz değilse de, deyim yerindeyse acil kılmış olan insani gelişmenin genel bağlamında, kendini yaratıcı kılan birey, şu paradoksal koşula tâbidir: *Keşfedeceği şeyi, unutması gereken şeyle söyleme sanatını öğrenmek zorundadır.* Marx'ın Gençlik Eserleri'ne içkinliğin ve sürekliliğin bu trajikliğini veren şey belki de bu koşuldur; başlangıç ile bitiş arasındaki, dil ile anlam arasındaki bu aşırı gerilimdir; bunların getirdikleri yazgının geri dönüşsüz olduğunu unutmadan felsefe yapılamaz.

Aralık 1960.

III

Çelişki ve Üstbelirlenim

(Bir araştırma için notlar)

"Hegel'de diyalektik başaşağıdır.
Mistik zarf içindeki rasyonel çekirdeği
keşfetmek için onu tersine çevirmek gerekir."
(K. Marx, *Kapital*, 2. Baskı, Sonsöz.)

Margritte ve Gui'ye.

Genç Marx hakkındaki bir makalede[1] "Hegel'in terse çevrilmesi" kavramının muğlaklığını vurgulamıştım. Kesinliği içinde ele alındığında bu deyişin Feuerbach'a tamamen uyduğu, gerçekten de "spekülatif felsefeyi ayakları üzerine" oturttuğu kanısındaydım –ama, sağlam bir mantığın etki gücüne bağlı olarak, idealist bir *antropoloji*'den başka hiçbir şey çıkartamamıştır. Ancak Marx'a, en azından "antropolojist" evresinden kurtulmuş Marx'a uygun değildir.

"*Hegel'de diyalektik başaşağıdır. Mistik zarf içindeki rasyonel çekirdeği keşfetmek için onu tersine çevirmek gerekir,*"[2] şeklinde bilinen deyimdeki "tersine çevirme" formülünün biçimsel, [indicative] hatta metaforik olduğunu ve çözdüğü sorun kadar ortaya sorun da attığını ileri sürerek daha ileri gideceğim.

Gerçekten de, bu belirgin örnekten yola çıkarak bunu nasıl anlarız? Bu durumda, genel olarak Hegel'in, yani mevcut haliy-

---

1) Bkz. önceki bölüm.

2) K. Marx, 2. Baskının sonsözü. Orijinal Almanca metni kelimesi kelimesine tercüme ediyorum. Molitor tercümesi de bu metni izlemektedir (Costes, *Le Capital*, c. I, s. xcv), ama bazı keyfilikler vardır. Marx'ın provalarını gözden geçirmiş olduğu Roy tercümesine gelince, örneğin "die mystifizirende Seite der h. Dialektik"i "mistik yan" diye tercüme ederek metni –açıkça kesmediği yerlerde– yumuşatmaktadır. Örnek. Orijinal metinde şöyle denmektedir: "Hegel'de diyalektik başaşağıdır. Mistik zarf içindeki rasyonel çekirdeği keşfetmek için onu tersine çevirmek gerekir." Ama Roy şöyle demektedir: "Onda başı üzerinde yürümektedir; tamamen akla uygun görünümünü bulması için ayakları üzerine yerleştirmek yeter." !!! Çekirdek ve zarfı el çabukluğuyla yok edilmiştir. Ayrıca, Marx'ın Roy'un versiyonuyla, kendisininkinden daha az muğlak olmasa da, daha az "güç" bir metni kabul ettiği söylenebilir –ki bu da belki önemsiz değildir, böyle de denebilir, ama daha az "güç" olduğunu nasıl bilebiliriz? Sonuçta, Marx kendi başlangıç anlatımlarından bazılarının güçlülüğünü kabul etmiş mi olmaktadır?

(2 dipnotun devamı 112 sayfada.)

le spekülatif felsefenin "*tersine çevrilmesi*" söz konusu değildir. *Alman İdeolojisi*'nden bu yana bu girişimin hiçbir anlamının olmadığını bilmekteyiz. Spekülatif felsefeyi (bu felsefeden örneğin materyalizmi elde etmek için) yalnızca tersine çevirmeyi iddia eden kişi, olsa olsa felsefenin Proudhon'u olur; tıpkı Proudhon'un burjuva ekonomisinin bilinçsiz tutsağı olması gibi o da bu felsefenin bilinçsiz tutsağı olur. Söz konusu edilen şey yalnız ve yalnız *diyalektik*'tir. Ama Marx, "*mistik zarfın içindeki rasyonel çekirdeği keşfetmek*" gereğini yazdığında, "*rasyonel çekirdek*"in *diyalektiğin kendisi* ve *mistik zarf*'ın da *spekülatif felsefe* olduğu sanılabilir... Bu, *yöntem*'i *sistem*'den ayırt eden Engels'in, geleneğin onayladığı terimlerle söyleyeceği şeydir.[3] Demek ki, zarftan, mistik örtüden (spekülatif felsefe) vazgeçip değerli çekirdeği koruyacağız: Diyalektik. Yine de, aynı cümlede Marx, çekirdeğin bu kabuğundan çıkarılması ile diyalektiğin tersine çevrilmesinin aynı şey olduğunu söyler. Ama, bu söküp çıkarma nasıl bir tersine çevirme olabilir? Başka deyişle, söküp çıkarma işleminde "tersine çevrilmiş" olan nedir?

Buna biraz daha yakından bakalım. Diyalektik, idealist zar-

İşte Almanca metnin önemli bölümlerinin tercümesi:

"*Kendi ilkesi içinde (der Grundlage nach) benim diyalektik yöntemim yalnızca Hegel'in yönteminden farklı olmakla kalmaz –onun doğrudan doğruya karşıtıdır da. Hegel'e göre, Idea adı altında özerk özneye dönüştürmeye kadar vardırdığı düşünce süreci, bu sürecin dışsal fenomenini temsil eden (bildet) gerçeğin demiurgos'udur. Bende ise, tersine, ideal, insanın kafasında dönüşmüş ve bağlam değiştirmiş maddeden başka bir şey değildir. Hegelci diyalektiğin mistifiye edici (mystifizende) yanını, yaklaşık otuz yıl önce, henüz modayken eleştirdim... Dolayısıyla kendimi açıkça bu büyük düşünürün öğrencisi olarak ilan ediyorum ve Değer Teorisi üzerine bölümde onun kendine özgü ifade ediş tarzıyla orada burada flört etmeye kadar işi vardırıyorum (ich kokettirte... mit...). Hegel'in ellerinde diyalektiğin maruz kaldığı mistifikasyon, hareketin genel biçimlerini, yoğunluk ve bilinçle ilk onun ortaya koyduğunu (darstellen) hiçbir biçimde engellemez. Diyalektik Hegel'de baş aşağıdır. Mistik zarf (mystische Hülle) içindeki rasyonel çekirdeği (Kern) keşfetmek için onu tersine çevirmek gerekir.*

"*Diyalektik, mistifiye edilmiş biçimi içinde, bir Alman modasıydı, çünkü veriyi (das Bestehende) değiştiriyor gibiydi. Rasyonel şekli (Gestalt) içinde burjuvalar için bir skandal ve bir dehşet nesnesidir. Verinin (Bestehende) kavranışının içine, aynı zamanda, yadsınmasının ve kaçınılmaz imhasının kavranışını da dahil ettiğinden, hareketin akışı içerisinde ve aynı zamanda geçici görünümü içinde tüm olgun (geworđne) biçimi de kavradığından, hiçbir şeyin aldatmasına izin vermez, o, özünde, eleştirel ve devrimcidir.*"

3) Krş. "*Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*"

fından bir kez çıkarıldığında, "*Hegelci diyalektiğin doğrudan tersi*" olur. Bu, Hegel'in yüceltilmiş ve tersine çevrilmiş dünyasını ilgilendirmektense, bundan böyle Marx'ta gerçek dünyaya uygulanacağı anlamına mı gelir? Bu anlamda Hegel "*hareketin genel biçimlerini yoğunluk ve bilinçle ilk ortaya koyan*"dı. Demek ki, diyalektiği ondan *almak* ve onu İdea yerine yaşama uygulamak söz konusudur. "Tersine çevrilme", diyalektiğin "anlam"ının tersine çevrilmesi olur. Ama anlamın bu tersine çevrilmesi aslında diyalektiği dokunulmadan bırakacaktır.

Oysa, belirtilen makalede Genç Marx örneğini ele alırken, diyalektiği Hegelci biçimiyle *kesin olarak* yeniden ele almanın bizi yalnızca tehlikeli muğlaklıklara teslim edebileceğini ileri sürdüm; çünkü *herhangi bir* ideolojik olgunun Marksist yorumuna bağlı olarak, *diyalektiğin, kabuk içindeki çekirdek gibi,*[4] *Hegel'in sistemi içinde yerleşmiş olabileceğini* tasavvur etmek imkânsızdır. Buradan yola çıkarak belirtmek istediğim şey, Hegelci ideolojinin Hegel'in içindeki diyalektiğin özüne mikrop bulaştırmamış olması mümkün değildir; ya da, bu "mikrop bulaştırma", ancak "mikrop bulaştırma" öncesi katışıksız bir diyalektik kurguya dayanabileceğine göre, *Hegelci diyalektiğin yalnızca bir "söküp çıkarma"nın mucizesiyle Hegelci olmaktan çıkarak Marksist olabileceği* tasavvur edilemez.

Oysa, sonsözün alelacele çiziktirilmiş satırlarında, Marx bu güçlüğü gayet iyi hissetmiş olabilir ve metaforlar üst üste yığılır-

4) "Çekirdek" hakkında krş. Hegel, *Tarih Felsefesine Giriş* (Vrin, tercüme Gibelin, s. 38). Büyük insanlar: "Onlar, amaçlarını ve eğilimlerini yalnızca olayların sakin, düzenli, yürürlükteki sistem tarafından benimsenmiş akışı içinden çıkarıp almalarıyla değil, içeriği gizli ve henüz güncel varoluşa erişmemiş, içsel zihindeki, henüz yeraltında olan, *dış dünyaya çarpan ve onu parçalayan –çünkü bu çekirdeğe uygun bir iç olmayan–* bir kaynaktan da alıyor oldukları için kahraman diye adlandırılmalıdırlar." Çekirdeğin, etenenin ve çekirdek içinin uzun tarihinin ilginç bir çeşitlemesi. Çekirdek içi (yeni ilke) sonuçta kendisine artık uygun olmayan (eski için çekirdeği) eski çekirdeği patlatır; *kendinin* olan bir çekirdek ister: yeni politik, toplumsal, vs... biçimler. Tarihin Hegelci diyalektiği sorun edildiğinde birazdan bu metin hatırlanacaktır.

ken ve özellikle söküp çıkarmanın ve tersine çevirmenin tuhaf karşılaşması içinde, *söylediğinden* biraz daha fazlasını ileri sürmekle kalmaz yalnızca, dahası Roy'un el çabukluğuyla kısmen yok ettiği başka bölümlerde bunu açıkça dile getirir.

Engels'in sonraki bazı yorumlarına bakacak olursak,[5] *mistik zarf*ın spekülatif felsefe ya da "dünya kavrayışı" ya da "sistem", yani o zaman *yöntem*'in *dışında* kabul edilen bir öğe olmadığını, diyalektiğin kendisine bağlı olduğunu keşfetmek için Almanca metni yakından okumak yeter. Marx, "*diyalektik Hegel'in ellerinde bir mistifikasyona uğradı*" demeye kadar vardırır sözü, onun "*mistifiye edici yanı*"ndan ve "*mistifiye edilmiş biçim*"inden

5) Krş. Engels'in "Feuerbach"ı. Bir yanıyla yaygın halk kesimlerine dağıtılmaya yönelik ve bu nedenle, Engels'in de saklamadığı gibi oldukça şematik olan ve diğer yanıyla, tarihsel materyalizmin keşfinin büyük entelektüel macerasını kırk yıl önce yaşamış, dolayısıyla ana hatlarıyla tarihine giriştiği *felsefi* bilinç biçimlerinden bizzat geçmiş bir insanın kaleme aldığı bir metnin tüm formüllerini elbette harfiyen ele almamak gerekir. Ve, aslında, bu metinde Feuerbach ideolojisinin oldukça önemli bir eleştirisi (Engels, Feuerbach'ta "doğa ile insanın basit *sözcükler* olarak kaldığı"nı gayet iyi görür. E.S., s. 31) ve Marksizmin Hegelcilikle ilişkilerinin iyi bir açıklaması bulunur. Örneğin Engels (bana temel önemde gelen) Hegel'in Kant karşısındaki olağanüstü eleştiri özelliğini gösterir (s. 22) ve "*Hegelci biçimiyle diyalektik yöntemin kullanılamaz olduğunu*" kendi terimleriyle açıklar (s. 33). Bir diğer temel tez: Felsefenin gelişimi felsefi değildir; yeni-Hegelcileri Hegel'in "sistemi"ne karşı çıkmaya zorlamış olan şey, dini ve politik "mücadelelerinin pratik gerekliliklerı"dir (s. 12); felsefeleri altüst eden şey bilimlerin ve sanayinin ilerlemeleridir (s. 17). Feuerbach'ın *Kutsal Aile* üzerindeki derin etkisinin kabulünü de belirtelim (s. 13), vs. Yine de bu aynı metin, harfiyen ele alındığında bizi bir açmaza sürükleyen ifadeler içerir. Örneğin "tersine çevrilme" terimi burada, Engels'e bu çözümü esinleyecek kadar sağlamdır, hatta söylemek gerekir ki mantıklıdır: "... sonuçta Hegel'in sistemi *tersine dönmüş bir materyalizmi* temsil eder, hem de, yöntemi ve içeriği dolayısıyla idealist bir biçimde, başı üstüne çevrilmiş olarak." (s. 17). Eğer Hegel'in Marksizm içinde tersine çevrilmesi gerçekten temelleri olan bir şeyse, o zaman, tersine, Hegel'de önceden tersine dönmüş bir materyalizm olmalıdır. Böylece iki yadsıma bir olumlama eder. Daha ilerde (s. 34) bu Hegelci diyalektiğin özellikle başı üzerinde (gerçek değil idea üzerinde) yürüdüğü için Hegelci biçimi içinde kullanılamaz olduğunu görürüz: "Ama yine buradan, idea'nın diyalektiği bile gerçek dünyanın diyalektik hareketinin basit bilinçli yansısı olur ve bunu yaparken, Hegel'in diyalektiğinin *başı yukarı getirilmiş olur, daha doğrusu, başı üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine konmuş olur.*" Elbette yaklaşık ifadeler, ama yaklaşıklıkları içinde bile, bir güçlüğün yerini belirtmektedirler. Her filozofun bir sistem inşa etme gerekliliği üzerine tuhaf bir iddiayı (s. 8: Hegel "bir sistem kurmak zorundaydı... sistem geleneksel gerekliliklere göre, bir tür mutlak hakikatle sonuçlanmak zorundaydı", bu zorunluluk "insan ruhunun yok olmaz bir ihtiyacından kaynaklanır: Tüm çelişkileri aşma zorunluluğu.") (s. 10); ve kır yaşamının, bunun ardından gelen kafası örümcek bağlamanın ve yalnızlığın Feuerbach'ın materyalizminin sınırlarını açıkladığı yönündeki bir diğer iddiayı da kaydedelim (s. 21).

söz eder ve Hegelci diyalektiğin bu *mistifiye edilmiş biçim*'inin (mystificirte Form) karşısına tam olarak kendi diyalektiğinin *rasyonel figürü*'nü (rationelle Gestalt) çıkartır. *Mistik zarf*'ın diyalektiğin kendisinin *mistifiye edilmiş biçiminden başka bir şey olmadığı* bundan daha açık ifade edilemez, yani ("sistem" gibi) diyalektiğin nisbeten dışında bir öğe değil, *Hegelci diyalektikle aynı tözde, içsel* bir öğedir. Demek ki diyalektiği kurtarmak için *ilk kabuk*'tan (sistem) onu çıkarmak yetmedi. Onu bedene yapıştıran *ikinci zarf*'tan da kurtarmak gerek, ki bu, söylemeye cesaret edebilirsem, diyalektiğin kendinden ayrılmaz olan kendi derisidir ve bu da *ilkece* (Grundlage) *Hegelci*'dir. O halde, acısız bir söküp çıkarmanın söz konusu olmadığını ve bu görünürdeki kabuk soymanın aslında bir *demistifikasyon* olduğunu, yani söküp çıkardığı şeyi dönüştüren bir işlem olduğunu söyleyebiliriz.

Dolayısıyla, diyalektiğin "tersine çevrilme"sinin bu metaforik ifadesinin, yaklaşıklığı içerisinde, *aynı yöntemi* uygulamak gereken *nesnelerin doğası* sorununu değil, (Hegel'de İdealar dünyası – Marx'ta gerçek dünya), kendi içinde ele alınan *diyalektiğin doğası* sorununu, yani *özgül yapıları* sorununu ortaya attığını sanıyorum. Diyalektiğin "anlamı"nın tersine çevrilmesi sorunu değil, *yapılarının dönüşüm* sorunu. Birinci durumda, diyalektiğin olası nesneleri karşısında dışsallığının, yani bir yöntemin uygulanma sorusunun, *diyalektik-öncesi bir soru*, yani tüm kesinliği içerisinde Marx için anlamı olamayacak bir soru sormak olduğunu belirtmek kısmen yararlıdır. Tersine, ikinci soru gerçek bir soru sorar, ki buna Marx'ın ve yandaşlarının, teoride ve pratikte, teoride ya da pratikte, somut cevap vermemeleri düşünülemez.

Bu çok uzun metin açıklamasını şunları söyleyerek sonuçlandıralım: Marksist diyalektik, "ilkece" bile Hegelci diyalektiğe karşıtsa, rasyonelse ve mistik/mistifiye edilmiş/mistifiye edici de-

gilse, bu kökten farklılık onun özünde, yani *kendine özgü belirlenimlerinde ve yapılarında* kendini göstermelidir. Açık konuşursak, bu, yadsıma, yadsımanın yadsınması, karşıtların birliği, "aşma", niceliğin niteliğe dönüşmesi, çelişki vs. gibi *Hegelci diyalektiğin temel yapılarının Marx'ta (bu yapıları aldığı ölçüde: ki her zaman almış değildir!), Hegel'de sahip olduklarından farklı bir yapıya sahip olmalarını* gerektirir. Bu aynı zamanda, *bu yapı farklılıklarını* ortaya koymanın, betimlemenin, belirlemenin ve düşünmenin mümkün olmasını da gerektirir. Ve, eğer bu mümkünse, demek ki Marksizm için gereklidir, hatta *yaşamsal*'dır da diyebilirim. Çünkü, sistem ve yöntem farklılığı, "rasyonel çekirdek"in sökülüp çıkarılması, vs. gibi kestirimleri sonsuza dek tekrarlamakla yetinilemez; tabii ki eğer bu formüllerin bizim yerimize düşünmesini istemiyorsak, yani düşünmemeyi ve Marx'ın eserini tamamlamak için tam anlamda değerden düşmüş bazı sözcüklerin büyüsüne güvenmeyi tercih etmiyorsak. *Yaşamsal* dedim, çünkü *Marksizmin felsefi gelişiminin günümüzde bu amaca bağlı olduğuna* inanıyorum.[6]

Madem ki herkes bedeli kendi ödüyor, ben de riskleri ve tehlikeleriyle, belirgin bir örnekten yola çıkarak *Marksist çelişki kavramı* üzerinde bir an düşünmeye çalışmak istiyorum: "*En zayıf halka*"ya ilişkin Leninist tema.

Lenin bu metafora öncelikle pratik bir anlam veriyordu. Bir zincirin değeri, en zayıf halkasının değeri kadardır. Verili bir du-

6) Mao-Tse-Tung'un 1937'de kaleme aldığı (*Çelişki Üzerine*) adlı broşürü, Marksist çelişki kavrayışının Hegelci perspektife yabancı bir ışıkta ortaya çıktığı bir dizi analiz içerir. Temel çelişki ve tali çelişki; çelişkinin ana yönü ve tali yönü; uzlaşmaz çelişki ve uzlaşmaz-olmayan çelişki; çelişkilerin eşitsiz gelişim yasası gibi bu metnin temel kavramlarını Hegel'de aramak boşunadır. Yine de, Çin partisindeki dogmatizme karşı mücadeleden esinlenen Mao'nun metni genel olarak *betimleyici* kalır ve sonuç olarak bazı açılardan *soyuttur*. Betimleyici: Kavramları somut deneyimlere dayanır. Kısmen soyut: Yeni ve verimli kavramları daha ziyade genel olarak *diyalektiğin özellikleri* diye sunmuştur, yoksa toplumun ve tarihin Marksist kavramışının *gerekli içerimleri* olarak değil

rumu kontrol etmek isteyen kişi, genel olarak, sistemin bütününe hiçbir zayıf noktanın zarar vermemesine dikkat eder. Tersine bu sisteme saldırmak isteyen kişinin, güç gösterilerine rağmen, tüm bu gücü dayanıksızlaştıran biricik zayıf noktayı keşfetmesi yeterlidir. Bir yeri savunma sanatını olduğu kadar zayıf noktayı değerlendirerek orayı yok etme sanatını da gayet iyi bilen Machiavelli'yi ya da Vauban'ı okuduğumuzda, bu söylenenlerde bizim üzerimizde vahiy etkisi yapacak hiçbir şey olmadığını görürüz.

Ama işte işin önemi burada düğümlenmektedir. En zayıf halka teorisi Lenin'i devrimci parti teorisinde yönlendirmiş olmakla birlikte (bu Lenin'in bilincinde ve örgütleyişinde, rakibin tüm saldırısından kaçacak kadar sağlam ve bizzat rakibi yenecek bir birlik olmalıdır), devrim üzerine düşünmesinin de esin kaynağı olmuştur. Devrim Rusya'da niçin ***mümkün*** oldu, niçin orada ***muzaffer*** oldu? Rusya'da, Rusya'yı aşan bir nedenden dolayı ***mümkün*** oldu: Çünkü emperyalist savaşın patlak vermesiyle birlikte insanlık ***nesnel olarak devrimci*** bir duruma girdi.[7] Emperyalizm, yaşlı kapitalizmin "barışçıl" yüzünü altüst etmişti. Sanayi tekellerinin temerküzü, sanayi tekellerinin mali tekellere tâbi kılınması, işçilerin ve sömürgelerin sömürülmesini şiddetlendirmişti. Tekellerin rekabeti, savaşı ***kaçınılmaz*** kılıyordu. Ama bu aynı savaş, kalabalık yığınları, bitmek bilmeyen ıstıraplar içinde askere alarak, sömürge halklarını cephenin önüne yerleştirerek, çok sayıdaki bitli piyadelerini yalnızca katliamlara değil, tarihin içine de fırlatıp atıyordu. Savaş deneyimi ve dehşeti tüm ülkelerde, kapitalist sömürüye karşı bir yüzyıllık uzun protestonun

7) Lenin, Œuvres, c. XXIII, s. 400 (Fransızca tercüme): *"Tüm insanlığı bir açmazın karşısına getiren ve ikilemle karşı karşıya bırakan şey emperyalist savaşın bir araya getirdiği nesnel koşullardır: Ya milyonlarca insanın daha ölmesine ve Avrupa uygarlığının yok olmasına göz yummak, ya da tüm uygar ülkelerde iktidarı devrimci proletaryaya devretmek ve sosyalist devrimi gerçekleştirmek."*

aracı ve açığa vurucusu olarak hizmet edecekti: Aynı zamanda da baş döndürücü gerçekliği ve eylemin fiili araçlarını vererek, sabitlenme noktası sağlıyordu. Avrupa'daki halk yığınlarının çoğunluğunun sürüklendiği (Almanya ve Macaristan'da devrimler, Fransa'yla İtalya'da ayaklanma ve büyük grevler, Turin'de sovyetler) bu sonuç, özellikle Avrupa'nın "*en geri*" ülkesinde, *yalnızca Rusya'da devrimin zaferine yol açtı*. Bu paradoksal istisnanın nedeni nedir? Şu temel nedenle ki, Rusya, emperyalist "*devletler sistemi*"nde[8] en zayıf noktayı temsil ediyordu. Bu zayıflığı Büyük Savaş yaratmamış, iyice hızlandırmış ve şiddetlendirmiştir. Çarlık Rusyası'nın zayıflığının boyutlarını 1905 devrimi, yenilgiye rağmen, zaten göstermişti. Bu zayıflık, şu özgül durumun sonucuydu: *O dönemde olası tüm tarihsel çelişkilerin tek bir devlet içinde birikimi ve yoğunlaşması*. Yirminci yüzyılın şafağında, Rus papazlarının ikiyüzlülüğü sayesinde, "kültürsüz"[9] geniş köylü kitlesi üzerinde hüküm süren ve tehdit arttıkça daha da acımasızlaşan feodal bir sömürü rejiminin çelişkileri – köylü devrimini işçi devrimine pek yaklaştıran durum.[10] Büyük şehirlerde ve banliyölerinde, maden, petrol bölgeleri gibi geniş bir ölçekte gelişen kapitalist ve emperyalist sömürünün çelişkileri. Tüm halklara dayatılan sömürünün ve sömürge savaşlarının çelişkileri. Kapitalist üretim yöntemlerinin gelişme derecesi (özellikle işçilerin yoğunlaşmasına bağlı olarak: Dünyanın en büyük fabrikası olan Putilov fabrikasında, o dönemde Petrograd'da bulunan 40 bin işçi ve yardımcıları çalışıyordu) ile köylerin ortaçağa özgü durumu arasındaki korkunç çelişki. Tüm ülkede sınıf mücadelelerinin şiddetlenmesi, yalnızca sömürenlerle sömürülenler arasında değil, egemen sınıfların kendi içinde de şiddetle-

8) Lenin, KP'nin VIII. Kongresi'ne Rapor, *Œuvres*, c. XXIV, s. 122 (Rusça edisyon).
9) Lenin, *Günlükten Sayfalar*, *Œuvres choisies* (Fransızca edisyon), II, s. 1010.
10) Lenin, *Sol Komünizm Bir Çocukluk Hastalığı*, *Œuvres choisies* (Fransızca edisyon), II, s. 1132. *Üçüncü Enternasyonal*, *Œuvres*, c. XXIX, s. 313 (Fransızca edisyon).

nen çelişkiler (otoriter çarlık rejimine bağlı olan büyük feodal toprak sahipleri, polisler ve askerler; sürekli olarak komplolar düzenleyen küçük soylular; çarlığa karşı mücadele halindeki büyük burjuvalar ve liberal burjuvazi; konformizm ile anarşizan "*solculuk*" arasında gidip gelen küçük burjuvalar). Olaylar gelişirken bu duruma, başka "istisnai"[11] koşullar da eklenmiştir ve bunlar ancak Rusya'nın iç ve dış çelişkilerinin bu "sarmaş dolaş hali"yle kavranabilir. Örneğin: Çarlık baskısının sürgüne mahkûm ettiği Rus devrimci seçkinlerinin "*ilerici*" karakteri; bunlar sürgünde Batı Avrupa işçi sınıflarının politik deneyimlerinin (ve öncelikle Marksizmin) tüm mirasını toparlamış ve kendilerini "yetiştirmiş"lerdir, – bu durum, *Batı'daki tüm "sosyalist" partilerin bilinç ve örgütlülük düzeyini fazlasıyla aşan* Bolşevik partinin oluşumuna da yabancı değildir;[12] sınıf ilişkilerine çok kuvvetli bir ışık gönderen 1905 Devrimi'nin "*genel tekrarı*", genellikle tüm ciddi kriz dönemlerinde meydana geldiği gibi bu ilişkileri iyice belirginleştirdi ve politik kitle örgütlenmelerinde yeni bir biçimin "keşfi"ni de sağladı: *Sovyetler*;[13] nihayet, –ve en az şaşırtıcı durum bu değildir– tarihte "yarık" açmaları için emperyalist ulusların Bolşeviklere sundukları umulmadık "mola", çardan kurtulmayı isteyen Fransız-İngiliz burjuvazisinin tam zamanında devrimin ekmeğine yağ süren istekdışı ama etkin desteği.[14] Kısacası, –bu ayrıntılı durumlara varana kadar– *olası* devrim karşısında Rusya'nın ayrıcalıklı konumu, Rusya gibi *hem emperyalist dünya üzerinde en azından bir yüzyıl geride, hem de bu dünyanın uç noktası olmaktan* uzak diğer ülkelerin hiçbirinin kavrayamayacağı *böylesi tarihsel çelişkilerin birikimine ve şiddetlenmesi-*

11) Lenin, *Devrimimiz Üzerine*, *Œuvres choisies*, II, 1023.
12) Lenin, *Çocukluk Hastalığı*, *Œuvres*, c. II, s. 695
13) Lenin, *Üçüncü Enternasyonal*, *Œuvres*, C. XXIX, s. 313-314 (Fransızca edisyon).
14) Lenin, *Petrograd Şehir Konferansı*, *Œuvres*, C. XXIV, s. 135-136 (Fransızca edisyon)

ne bağlıdır.

Lenin'in sayısız metninde dile getirdiği[15] tüm bu koşulları Stalin Nisan 1924 tarihli konferanslarında özellikle net terimlerle özetledi.[16] Kapitalizmin eşitsiz gelişimi, 1914 Savaşı dolayısıyla Rus Devrimi'ne yol açtı, çünkü Rusya, insanlığın önünde açılan devrimci evrede, *emperyalist devletler zincirinin en zayıf halkası*'ydı; çünkü o dönemde mümkün olan en büyük miktarda tarihsel çelişkiyi bağrında taşıyordu; çünkü aynı anda hem *en geri kalmış*, hem de *en ileri* ulustu; kendi aralarında bölünmüş olan egemen sınıfların es geçemeyecekleri, ama çözüm de bulamayacakları devasa çelişki. Başka deyişle, Rusya, bir proletarya devriminin arifesindeki burjuva devriminde gecikmiş olduğundan iki devrime de gebeydi, birini ertelese bile diğerini engelleyebilecek durumda değildi. Lenin, bu istisnai ve (egemen sınıflar açısından) "çıkışsız" durumda,[17] Rusya'da bir devrimin *nesnel koşulları*'nı ayırt ederek ve zayıf halkasız bir zincir olan komünist parti içinde *öznel koşulları* oluşturarak, emperyalist zincirin bu zayıf halkasına karşı nihai sonuç getirici saldırı imkânını doğru olarak görmüştü.

Marx ve Engels, tarihin her zaman *kötü tarafı*'ndan ilerlediğini ilan ederken başka şey mi demişlerdi?[18] Bundan anlaşılması gereken şey, tarihe egemen olanlar açısından en az iyi olan taraftır. Yine, –sözcükleri zorlamadan– tarihi *başka tarafta* bekleyenler... örneğin, ekonomik büyüme içindeki en güçlü kapitalist

15) Özellikle bkz.: *Çocukluk Hastalığı*, *Œuvres choisies*, c. II, s. 964-965; 732, 751-752; 760-761. *Üçüncü Enternasyonal*: *Œuvres*, c. XXIX, s. 311-312. *Devrimimiz Üzerine*, *Œuvres*, c. II, s. 1023 ve devamı. *Uzaktan Mektuplar*; (Mektup I), *Œuvres*, c. XXIII, s. 325 ve devamı. İsviçre İşçilerine *Veda Mektubu*, *Œuvres*, c. XIII, s. 396 ve devamı, vs.
Devrim koşulları'na ilişkin önemli Leninist teori (*Çocukluk Hastalığı*, *Œuvres choisies*, c. II, s. 750-751; 760-762) Rusya'nın özgül koşullarının kesin sonuçlarını eksiksiz biçimde kapsar.
16) Stalin, *Leninizmin İlkeleri* (éd. sociales), c. II, s. 12-15; 25-27; 70-71; 94-95; 106; 112. "Pedagojik" kuruluklarına rağmen birçok açıdan önemli metinler.
17) Lenin, *Devrimimiz Üzerine*, *Œuvres choisies*, c. II, s. 1024.
18) Felsefenin Sefaleti, éd. Giard, s. 142

devlete sahip olmanın ayrıcalığıyla kısa vadede sosyalist zafere aday olduklarına inanan –ve kendileri de seçimlerde büyüyen (bu tür çakışmalar vardır...)– on dokuzuncu yüzyıl sonu Alman sosyal demokratları için en az iyi tarafın kastedildiğini anlayalım! Onlar elbette tarihin *öteki taraf*'ta, "iyi" tarafta, *en büyük ekonomik gelişme* tarafında, en büyük yayılma, *en katışıksız biçimine* (Sermaye ve Emek) *indirgenmiş çelişki* tarafında ilerlediğine inanıyorlardı. Ama böyle bir durumda, tüm bunların güçlü bir devlet aygıtıyla silahlanmış; ve Bismarck'ın, ardından da Wilhelm'in polisiye, bürokratik ve askeri koruması karşılığında, kapitalist ve sömürgeci sömürünün devasa kârları karşılığında "kendi" politik devrimini budayalı çok olmuş bir burjuvazinin bununla birlikte; şoven ve gerici bir küçük burjuvazinin gülünç kılığına bürünmüş bir Almanya'da cereyan edeceğini unutuyorlardı; böyle bir durumda, *çelişki*'nin bu kadar basit bir biçiminin yalnızca *soyut* kalacağını unutuyorlardı: Bu noktada, gerçek çelişki, bu "koşullar"la bütün oluşturuyordu ve ancak *bu koşullar aracılığıyla ve bu koşulların içinde* ayırt edilebilir, tanınabilir ve kullanılabilirdi.

Bu pratik deneyimin özünü ve Lenin'e esinlediği düşüncenin özünü belirlemeye çalışalım. Ama öncelikle bu deneyimin Lenin'i aydınlatan tek deneyim olmadığını söylemeliyiz. 1917 öncesinde 1905 vardı, 1905 öncesinde İngiltere'nin ve Fransa'nın büyük tarihsel hayal kırıklıkları vardı, onlardan önce Komün, daha da ötede 1848-49 Alman yenilgisi vardı. Yol alırken, tüm bu deneyimler üzerinde *doğrudan* ya da *dolaylı olarak düşünülmüştü* (Engels: *Almanya'da Devrim ve Karşıdevrim*. Marx: *Fransa'da Sınıf Savaşımları, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, Fransa'da İç Savaş; Gotha Programı'nın Eleştirisi*. Engels: *Erfurt Programı'nın Eleştirisi*, vs...) ve bunlar önceki başka devrim dene-

yimleriyle ilişki içine sokulmuştu: İngiltere ve Fransa'daki burjuva devrimleri.

O halde bu pratik sınavları ve teorik yorumlarını nasıl özetleyebiliriz? Şu söylenebilir: Genel olarak çelişki (ama zaten şimdiden özgülleşmiştir: Esas olarak iki uzlaşmaz sınıf arasındaki çelişkide cisimleşen üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir) devrimin "gündemde" olduğu bir durumu tanımlamaya yetse de, doğrudan doğruya etki gücüyle "devrimci durum" yaratamayacağını, devrimci bir kopuş durumunu ve devrimin zaferini ise haydi haydi yaratamayacağını tüm Marksist devrimci deneyim kanıtlar. Bu çelişkinin güçlü anlamda "*faal*" olması, kopuş ilkesi olması için "koşullar"ın ve "akım"ların öyle bir birikimi gerekir ki, (ve bunların içinden çoğu, ***kaçınılmaz olarak,*** kökenleri ve anlamlarıyla, devrime paradoksal biçimde yabancı, hatta "mutlak anlamda karşıt"tırlar), köken ve anlam ne olursa olsun, ***bir kopuş birliği içinde "kaynaşmış"*** olmalıdırlar: Yönetici sınıfların ***savunmakta güçsüz kaldıkları*** bir rejime saldırı içinde halk kitlelerinin geniş çoğunluğunu ***bir araya*** getirme sonucuna eriştiklerinde kaynaşmış olmalıdırlar.[19] Bu durum yalnızca iki temel koşulun "tek bir ulusal kriz" içinde "kaynaşma"sını gerektirmekle kalmaz, ama her koşul da, ayrı ayrı (soyut olarak) ele alındığında, çelişkilerin "birikim"inin "kaynaşma"sını gerektirir. Sınıflara bölünmüş halk kitlelerinin (proleterler, köylüler, küçük-burjuvalar), bilinçli olarak ya da karmakarışık biçimde, mevcut rejime karşı genel bir saldırıya ***hep birlikte*** atılmaları başka türlü nasıl

19) Tüm bu bölüm için bkz.: 1) Lenin, *Çocukluk Hastalığı* (s. 750-751; s. 760-762) özellikle: "yalnızca *'aşağıdakiler' artık eskisi gibi yaşamak istemediklerinde değil, 'yukardakiler' de eskisi gibi yaşamaya* devam edemediklerinde, yalnızca o zaman devrim zafer kazanabilir..." (751). Bu biçimsel koşullar açıklanmıştır, s. 760-762 2) Lenin, *Uzaktan Mektuplar*, I *Œuvres* (Fransızca edisyon), c. XXIII, s. 330-331 ve özellikle: "Eğer devrim bu kadar çabuk zafere erişmişse... bunun tek nedeni, son derece orijinal tarihsel bir durum nedeniyle, *kesinlikle farklı akımlar*, kesinlikle heterojen sınıf çıkarlarının, birbirine kesinlikle karşıt sınıf çıkarlarının dikkat çekici bir bağdaşma içinde kaynamasıdır...". (s. 330) (altını çizen Lenin)

mümkün olabilir? Sınıf farklılıklarına rağmen (feodaller, büyük burjuvalar, sanayiciler, mali burjuvalar, vs.), bunca uzun deneyim ve bunca kesin içgüdü sonucu, sömürülenlere karşı kutsal ittifakı kendi içlerinde iyice pekiştirmiş olan egemen sınıfların güçsüzlüğe mahkûm olabilmesi, en yüksek anda, çözümsüz ya da yedek politik yöneticiler olmadan parçalanması, yurtdışı sınıf desteğinden yoksun kalması,. kendi devlet aygıtlarının surları içinde bile silahsız kalmaları ve sömürü, şiddet ve dalavereyle dizginlerini gayet iyi tuttukları ve gıklarını çıkarmalarına izin vermedikleri bu halk tarafından aniden boğulmaları başka türlü nasıl mümkün olabilirdi? Bu durumda, oyunun içine, *aynı oyunun içine* "çelişkiler"in çok büyük bir birikimi dahil olduğunda, –ki bunların bazıları kökten heterojendir ve hepsinin kökeni aynı değildir, anlamları aynı değildir, aynı uygulama *düzeyleri* ve *yerleri* yoktur ve yine de bir kopuş birliği içinde "kaynaşırlar"–, o zaman, genel "çelişki"nin biricik niteliğinden söz etmek artık mümkün değildir. Kuşkusuz, (devrimin "gündemde olduğu") bu döneme egemen olan temel çelişki tüm bu "çelişkiler" içinde, onların "kaynaşması"na kadar faaldir. Ama yine de bu "çelişkiler"in ve "kaynaşma"larının *katışıksız görüngü* oldukları kesin olarak ileri sürülemez. Çünkü bunu yerine getiren "koşullar" ya da "akımlar", yalnızca bir görüngü olmaktan daha fazla bir şeydir. Üretim ilişkilerinden kaynaklanırlar; bu ilişkiler elbette çelişkinin *terim*'lerinden biridir, ama aynı zamanda *varlık koşulu*'dur; üstyapılardan, bunlardan türeyen ama kendilerine özgü istikrarları ve etkileri olan mercilerden kaynaklanırlar; kendi özgül rolünü oynayan belirleyicilik olarak işin içine karışan uluslararası konjonktürden kaynaklanırlar.[20] Bu demektir ki, işin içinde olan

20) Lenin, Sovyet devriminin zaferinin koşulları arasında, ülkenin doğal zenginliklerini ve devrimin askeri ve politik bakımdan zorunlu "sığınaklarına" barınak olmuş geniş yüzölçümünü bile kabul etmeye kadar işi vardırır.

(ve Lenin'in sözünü ettiği bu "birikim"in içinde kendini gösteren) mercilerden her birini oluşturan "farklılıklar", eğer gerçek bir birlik için *"kaynaşıyorlar"*sa, *basit* bir çelişkinin içsel birliği içinde katışıksız bir *görüngü* olarak "*yok olmazlar.*" Devrimci kopuşun bu "kaynaşma"sı içinde *oluşturdukları* birliği,[21] kendi oldukları halden yola çıkarak ve eylemlerinin özgül kipliklerine göre, *kendi özlerinden ve kendi etkinliklerinden oluştururlar.* Bu *birliği oluştururken*, onları harekete geçiren temel birliği de *yeniden oluşturur* ve gerçekleştirirler, ama bunu yaparken aynı zamanda onun *doğa*'sını da belirlerler: "Çelişki", içinde işlediği tüm toplumsal bedenin yapısının ayrılmaz parçasıdır, onun biçimsel varoluş *koşulları*'nın ve hatta yönettiği *merciler*'in ayrılmaz parçasıdır, dolayısıyla, kendisi de, özünde, *onlardan etkilenir,* tek ve aynı hareket içinde hem belirleyici hem belirlenendir ve harekete geçirdiği oluşumun çeşitli *düzeyler*'inde ve çeşitli *merciler*'inden belirlenir: Bu çelişkinin *kendi ilkesi içinde üstbelirlendiğini* söyleyebiliriz.[22]

Başka disiplinlerden ödünç alınma bu *üstbelirlenme* terimine özel olarak bağlı değilim, ama daha iyisini bulamadığımdan hem bir *im* olarak hem de bir *sorun* olarak onu kullanıyorum; ayrıca da, *Hegelci çelişkiden başka her şey*'e niçin işimizin düştüğünü görmeyi de gayet iyi sağlıyor.

Gerçekten de, Hegelci çelişki, çoğu zaman bunun tüm görünümlerini taşısa da asla *gerçekten üstbelirlenmiş* değildir. Örneğin, bilincin "deneyim"lerini ve Mutlak Bilgi'nin yükselişinde doruk noktasına erişen diyalektiklerini betimleyen *Tinin Görüngübilimi*'nde çelişki *basit olarak görülmez,* tersine çok karmaşıktır.

21) Lenin'in sık sık söylediği gibi, "kriz" durumu, bunu yaşayan toplumsal oluşumun yapısını ve dinamiğini *açığa çıkarıcı* bir rol oynar. Devrimci durum hakkında söylenen şeyler, demek ki, farklılıklar bir yana, devrimci durum öncesi bir durumdaki toplumsal oluşumu da içerir.

22) Krş. Mao Tse-Tung'un *uzlaşmaz* (patlayıcı, devrimci) çelişkilerle *uzlaşmaz-olmayan* çelişkiler ayrımı temasına ayırdığı açıklama (*Çelişki Üzerine*, éd. Pekin, 1960, s. 67 ve devamı).

Yalnızca gerektiğinde ilk çelişki basit olarak söylenebilir: Hissedilir bilincin ve bilgisinin çelişkisi. Ama bilinç üretiminin diyalektiğinde ilerledikçe ve bilinç zenginleştikçe, çelişkisi o ölçüde karmaşıklaşır. Yine de, bu karmaşıklığın *fiili bir üstbelirlenim*'in karmaşıklığı olmadığı, üstbelirlenimin yalnızca görünümlerine sahip, birbirine eklenen bir *içselliğin* karmaşıklığı olduğu görülebilir. Gerçekten de, bilinç, oluşumunun her anında, önceki özlerinin *tüm yankılarından geçerek* ve bunlara denk düşen tarihsel biçimlerin *imalı mevcudiyetinden* geçerek (eriştiği düzeye denk düşen) kendi özünü yaşar ve hisseder. Bu nedenle Hegel, her bilincin, şimdiki zamanında ortadan kaldırılmış/korunmuş *(aufgehoben)* bir *geçmişi* olduğunu belirtir – ve *bir dünyası* (bu bilinç, gücül ve gizil bir dünya mevcudiyetinin bilinci olabilir, ama *Tinin Görüngübilimi*'nde bir kenarda kalır); ve dolayısıyla bu bilinç, geçmiş olarak, *kendi aşılmış özlerinin dünyaları*'na sahiptir. Ama bilincin bu geçmiş *figürleri* ve (bu figürlere denk düşen) bu gizil *dünyalar, onlardan farklı olan fiili belirlenimler* olarak mevcut bilinci asla etkilemez: Bu figürler ve bu dünyalar onu ancak olmuş olduğu şeyin *yankıları olarak* (anılar, tarihselliğinin hayaletleri), yani *kendinin öngörüleri ya da kendine imalar olarak* içerir. Çünkü geçmiş, içerdiği geleceğin iç özünden (kendinde) başka bir şey asla değildir, çünkü geçmişin bu mevcudiyeti bizzat bilincin kendinde mevcudiyetidir, yoksa *onun dışında hakiki bir belirleyicilik* yoktur. *Sferlerin sferi olan bilincin, tek bir merkezi vardır* ve onu yalnızca o belirler: Ona, *kendinden başka bir merkezi olan* sferler gerekir, *merkezsiz sferler;* böylece kendi merkezinde onların etkili olmasından etkilenir, kısacası özü onlar tarafından üstbelirlenir. Ama durum bu değildir.

Bu hakikat, *Tarih Felsefesi*'nde daha açık seçiktir. Burada da üstbelirlenim *görünümleri*'ne rastlanır: Her tarihsel toplum, gele-

nekleri, mali, ticari, ekonomik rejimleri, eğitim sistemini, sanatları, felsefeyi, vs... içeren politik yasalardan âdetlere, dine kadar uzanan sonsuz sayıda somut belirlenimden oluşmaz mı? Yine de, bu belirlenimlerden hiçbiri, öz itibarıyla, diğerlerinin *dışında* değildir; bunun nedeni, hep birlikte orijinal bir organik tümlük oluşturmaları değildir yalnızca, dahası ve özellikle, bu tümlüğün, tüm bu somut belirlenimlerin *hakikati* olan *biricik bir iç ilke içine yansımasıdır*. Örneğin Roma: Devasa tarihi, kurumları, krizleri ve girişimleri, *soyut hukuksal şahsiyet*'in iç ilkesinin zaman içinde tezahüründen, sonra da imhasından başka bir şey değildir. Bu iç ilke, kendi içinde, *yankı olarak*, aşılmış tüm tarihsel oluşum ilkelerini içerir, ama kendinin yankısı olarak ve bu nedenle, onun da yalnız bir merkezi vardır, bu anısını içinde koruduğu tüm geçmiş dünyaların merkezidir – bu nedenle, *basittir*. Ve kendi *çelişkisi* bir basitlik içinde ortaya çıkar: Roma'da, soyut hukuksal kişilik kavramına içkin çelişkinin bilinci olarak, *öznelliğin* somut dünyasını *hedefleyen*, ama onu *ıskalayan Stoacı bilinç*. Roma'yı parçalayacak ve geleceğini üretecek olan da bu çelişkidir: Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda *öznellik figürü*. Roma'nın tüm karmaşıklığı, demek ki, bu sonsuz tarihsel zenginliğin içsel özü olan Roma'nın basit ilke çelişkisini hiçbir şeyle üstbelirlemez.

Bu durumda, tam olarak temel *soru*'yu sormak için, tarihsel değişim görüngülerinin *niçin* Hegel tarafından bu *basit çelişki kavrayışı* içinde düşünüldüğünü kendimize sormamız yeter. Hegelci çelişkinin basitliği gerçekten de *ancak* tüm tarihsel dönemin özünü oluşturan *iç ilke*'nin basitliğiyle mümkündür. Verili bir tarihsel toplumun (Yunan, Roma, Kutsal İmparatorluk, İngiltere...) sonsuz çeşitliliğini, *tümlüğünü basit bir iç ilkeye indirgemek, kural olarak* olası *olduğundan, çelişkiden de hak olarak elde edilmiş bu aynı basitlik* buraya yansıyabilir. Daha net olmak gere-

kiyor mu? Hegel'in Montesquieu'den ödünç aldığı fikir olan bu indirgemenin kendisi, tarihsel bir dünyanın somut yaşamını oluşturan *tüm* öğelerin (ekonomik, toplumsal, politik, hukuksal kurumlar, âdetler, ahlak, sanat, din, felsefe, hatta tarihsel *olaylar*'a varana kadar: Savaşlar, muharebeler, yenilgiler, vs...) *bir* iç birlik ilkesine indirgenmesi, *mutlak bir koşul*'la mümkündür ancak: Bir halkın tüm somut yaşamını, *bu dünyanın kendi bilincinin en soyut biçiminden –dini ya da felsefi bilinci, yani kendi ideolojisi– kesin olarak başka bir şey olmayan, tinsel bir içsel ilke*'nin dışsallaşması-yabancılaşması (Entäusserung-Entfremdung) olarak kabul etme koşulu. "Mistik zarf"ın "çekirdek"i hangi anlamda etkilediği ve mikrop bulaştırdığı sanırım anlaşılmaktadır – çünkü *Hegelci çelişkinin basitliği, bir halkın bu iç ilkesinin basitliğinin, yani maddi gerçekliğinin değil, en soyut ideolojisinin yansımasından başka bir şey asla değildir*. Bu nedenle Hegel, uzak Doğu'dan günümüze kadarki Evrensel Tarih'i "diyalektik" olarak, yani *basit* bir çelişki ilkesinin basit oyunuyla harekete geçmiş bir şey olarak bize sunabilir. Bu nedenle, Hegel için aslında hakiki kopuş, gerçek bir tarihin fiili sonu diye bir şey asla yoktur – radikal başlangıç da yoktur. Bu nedenle onun Tarih felsefesi, hepsi tekbiçimli olarak "diyalektik" olan değişimlerle doludur. Hegel, bu şaşırtıcı kavrayışı ancak Tin'in zirvesinde tutunarak savunabilir, burada bir halkın ölmesinin önemi yoktur, çünkü Idea'nın bir anının –böyle başka anları da vardır– belirli ilkesini cisimleştirmiştir, çünkü, onu cisimleştirirken, Tarih denen bu Belleğe ve aynı vesileyle herhangi bir *başka* halka (onunla tarihsel ilişkisi çok gevşek olsa da!) miras bırakmak için kabuğundan da soymuştur onu; bu halk da, özünde onu yansıtarak, kendi iç ilkesinin vaadini, yani Idea'nın mantıksal olarak ardışık uğrağını da tesadüfmüş gibi orada bulacaktır. Iyice anlamak gerekir ki, tüm bu keyfilikler

(gerçekten dahice bakışlar tarafından anlık olarak kat edilse de) yalnızca "dünya görüşü"ne, yalnızca Hegel'in "sistem"ine *mucizevi biçimde emanet edilmiş* değildir – aslında *yapı içinde, kendi diyalektiğinin yapıları içinde* ve özellikle bu tarihsel dünyanın somut içeriklerini İdeolojik Son'larına doğru büyülü biçimde harekete geçirmeyi amaç edinmiş bu "*çelişki*" içinde yansırlar.

Bu nedenle, Hegelci diyalektiğin Marksist "tersine dönme"si, yalnızca bir söküp çıkarmadan çok farklı bir şeydir. Gerçekten de, Hegelci diyalektik yapısının Hegel'in "dünya görüşü" ile, yani onun spekülatif felsefesiyle *yakından* sürdürdüğü *sıkı ilişki* açık seçik görülürse, *bu aynı diyalektiğin yapılarını derinden dönüştürmek zorunda kalmadan* bu "dünya görüşü"nü *gerçekten* bir yana fırlatıp atmanın mümkün olmadığı anlaşılır. Yoksa, istesek de istemesek de, Hegel'in ölümünden 150 yıl sonra, Marx'ın ölümünden 100 yıl sonra, ünlü "mistik zarf"ın yırtık pırtık giysilerini hâlâ peşimizden sürükleriz.

O halde Lenin'e ve onun aracılığıyla da Marx'a geri dönelim. Leninist pratiğin ve düşüncenin kanıtladığı gibi, Rusya'daki devrimci durumun, özellikle, temel sınıf çelişkisinin *yoğun üstbelirlenim* karakterine bağlı olduğu doğruysa, belki de, bu "istisnai *durum*"un *istisnai*'liğinin neden oluştuğunu ve tüm istisnalar gibi bu istisnanın da kuralı aydınlatıp aydınlatmadığını – kuralın haberi olmadan ***kuralın kendisi*** olup olmadığını – kendimize sormamız gerekir. Çünkü, sonuçta, *her zaman istisnailiğin içinde değil miyiz?* 1849 Alman yenilgisi istisnai, 1871 Paris yenilgisi istisnai, yirminci yüzyıl başında 1914 şovenist ihanetini beklerken Alman sosyal demokratlarının yenilgisi istisnai, 1917 başarısı istisnai... İstisnalar; ama *neye göre istisna?* Arındırılmış, basit, basitliğinde bile Hegelci modelin anısını ve –Sermaye ile Emek "güzel çelişki"si örneğinde olduğu gibi– mevcut haliyle soyut çelişkinin çözümleyici

"özelliği"ne inancı korumuş (ya da bu havayı yeniden bulmuş) gibi olan "diyalektik" bir şemanın belli *soyutlukta,* ama rahat, sakinleştirici fikri karşısında istisnai. Bu *arındırılmış* şemanın "*basitliği*"nin, kitlelerin seferber edilmesinin kimi *öznel* gerekliliklerine cevap verebildiğini elbette yadsımıyorum: Sonuçta biliyoruz ki, ütopik sosyalizmin biçimleri *de* tarihsel bir rol oynamıştır ve bunu oynamalarının nedeni kitlelerin bilincine denk düşmeleridir ve kitleleri daha öteye götürmek istendiğinde bile (ve özellikle o zaman) onların bilincine denk düşmek gerekir. *Marx ve Engels'in* ütopik sosyalizm için *yapmış olduklarını* da günün birinde yapmak gerekir, ama bu kez, tarihinin ilk dönemindeki *Marksizm*'den (hatta bazı teorisyenlerinin bilincinden) etkilenen kitlelerin bilincinin hâlâ şematik-ütopik biçimleri için bunu yapmak gerekir: *Bu bilincin koşullarının ve biçimlerinin hakiki bir tarihsel incelenmesi.*[23]

23) Engels 1890'da şöyle yazar (J. Bloch'a Mektup, 21 Eylül 1890): "Gençlerin kimi zaman ekonomik yana gereğinden fazla önem vermesinin sorumluluğunu Marx ve kısmen de ben taşıyoruz. *Rakiplerimiz karşısında onların yadsıdıkları temel ilkenin altını çizmek gerekiyordu ve o zaman,* karşılıklı eyleme katılan *diğer etkenleri yerli yerine oturtacak zamanı, yeri, fırsatı her zaman bulamadık.*" "Son kertede" belirleyiciliği Engels'in sunuşu hakkında bkz. *Ek,* s. 117-128.

Girişilmesi gereken bu araştırma düzeninde, *Gramsci*'nin on dokuzuncu yüzyıl Marksizmi'nin tarihinde mekanist-yazgıcı teşebbüse ayırdığı notları anmak istiyorum (*Œuvres choisies,* Ed. Sociales, s. 33-34): "*Determinist, yazgıcı, mekanist öğe, praksis felsefesinin doğrudan bir ideolojik "aroma"sıydı, belirlenen toplumsal katmanların "ast" karakterinin tarihsel olarak gerekli kıldığı ve doğruladığı bir din ve uyarıcı (ama uyuşturucu tarzında bir uyarıcı) biçimiydi. Mücadele inisiyatifi olmadığında ve mücadele sonunda bir dizi yenilgiyle özdeşleştiğinde, mekanik determinizm çok büyük bir ahlaki direniş gücü, bağdaşıklık gücü, sabırlı ve inatçı bir direnme gücü olur. "Anlık olarak yenildim; ama uzun vadede olaylar benden yana," vs. Gerçek irade, tarihin belirli bir rasyonalitesine, yazgının, Inayet'in, vs... inanca dayalı dinlerin yerine geçtiği gözüken tutkulu erekçiliğin ampirik ve ilkel bir biçimine imana dönüşür. Yazgıcılığın, faal ve gerçek bir iradenin zayıflığını örtmeye nasıl yaradığına belirginlik kazandırmak uygun olur. İşte bu nedenle, mekanik determinizmin işe yaramazlığını her zaman kanıtlamak gerekir; kitlenin naif felsefesi olarak açıklanabilen ve yalnızca bu haliyle, gücün içkin öğesi olan bu mekanik determinizm, entelektüeller tarafından düşünülmüş ve bağdaşık felsefe olarak kabul edildiğinde bir pasiflik ve aptalca kendine yeterlilik kaynağı haline gelir..." Bu karşıtlık ("entelektüel" – "kitle") Marksist bir teorisyenin kaleminde tuhaf gözükebilir.* Ama Gramsci'nin *entelektüel* kavramının bizimkinden çok daha geniş olduğunu, entelektüellerin kendi kendilerini oluşturdukları fikrinden yola çıkmadığını, *örgütçü* ve *yönetici* olarak (az çok ast) *rolleriyle* tanımlandığını bilmek gerekir. Gramsci bu anlamda şöyle yazabilmektedir: "*Politik bir partinin tüm üyelerinin entelektüel olarak kabul edilebilmesi, alay ve karikatür konusu olabilecek bir önermedir: Yine de düşünce olarak bundan daha doğru olabilecek bir şey yoktur. Mertebeleri ayırt etmek gerekir, bir parti en geniş haline en yüksek mertebesinde ya da en aşağı mertebesinde erişebilir: Önemli olan şey, yönetim ve örgütleme işlevidir, dolayısıyla eğitici işlevi, dolayısıyla entelektüel işlevidir.*" (Œuvre choisies, Ed. Soc., s. 440)

Oysa, Marx ve Engels'in bu evredeki önemli politik ve tarihsel metinleri, tam da, bu sözümona "istisnalar" üzerine ilk düşünme malzemesini bize sunarlar. *Sermaye – Emek çelişkisi asla basit değildir, bu çelişkinin içinde işlediği somut tarihsel koşullar ve biçimler onu her zaman özgülleştirir* şeklindeki temel fikir buradan kaynaklanır. *Üstyapı* biçimleri (devlet, egemen ideoloji, din, örgütlü politik hareketler, vs.) onu özgülleştirir; bir yandan *ulusal geçmiş*'e bağlı olarak (tamamlanmış ya da "yeniden girişilmiş" burjuva devrimi, tamamen, kısmen tasfiye edilmiş ya da edilmemiş feodal sömürü, yerel "ahlak", özgül ulusal *gelenekler,* hatta politik mücadele ya da tutumların "kendine özgü tarzı", vs...) ve diğer yandan mevcut *dünya bağlamı*'na (burada egemen olan şeylere: Kapitalist ulusların rekabeti ya da "emperyalist enternasyonalizm", ya da emperyalizmin bağrındaki yarışma) bağlı olarak –bu olguların çoğu Leninist anlamdaki "eşitsiz gelişim yasası"ndan kaynaklanabilir– bu çelişkiyi belirleyen *iç ve dış tarihsel durum* onu özgülleştirir.

Görünürde basit olan çelişkinin *her zaman üstbelirlendiği* anlamına gelmez mi bu? İstisna kendinin kural olduğunu, kuralın kuralı olduğunu burada keşfeder ve o zaman, *yeni kural*'dan yola çıkarak eski "istisnalar"ı kuralın yöntembilimsel anlamda basit örnekleri diye düşünmek gerekir. Bu kural bakış açısından yola çıkarak, olguların tümünü kapsamayı denemek için, *"üstbelirlenmiş çelişki"*nin ya *tarihsel bir ketleme* anlamında, çelişkinin hakiki bir "blokaj"ı anlamında (örneğin Wilhelm Almanyası) ya da *devrimci kopuş*[24] anlamında (1917 Rusyası) *üstbelirlenebileceğini,* ama bu koşullarda, *asla "katışıksız" halde kendini göstermediğini* ileri sürebilir miyim? O zaman "katışıksızlığın" kendisinin

24) Krş. Engels, C. Schmidt'e Mektup (27-10-1890): *"Devlet iktidarının ekonomik gelişme üzerindeki etkisi üç türlü olabilir. Bu iktidar ile ekonomik gelişme aynı yönde olabilir ve o zaman her şey daha hızlı ilerler; devlet iktidarı ekonomik gelişmenin tersi yönde davranabilir ve bu, günümüzde belirli bir süre sonunda her büyük halkta fiyaskoya yol açmaktadır..."* İki sınır durumun özelliği gayet iyi belirtilmiştir.

istisna olacağını kabul ediyorum, ama hangi örneğin verilebileceğini göremiyorum.

O halde, eğer her çelişki, Marksizmin tarihsel deneyimi için ve tarihsel pratikte, *üstbelirlenmiş bir çelişki* olarak kendini gösteriyorsa; Hegelci çelişki karşısında Marksist çelişkinin *özgüllüğünü* oluşturan şey bu üstbelirlenim ise; Hegelci diyalektiğin "basitliği" bir "dünya görüşü"ne ve özellikle buna yansıyan tarih görüşüne gönderme yapıyorsa; o zaman şu soruları sormak gerekir: Marksist çelişkinin *üstbelirleniminin varlık nedeni nedir, içeriği nedir*? Marksist toplum kavrayışı *bu üstbelirlenim içine* nasıl *yansıyabilir*? Bu soru temel önemdedir; çünkü Marx'taki çelişkinin kendine özgü yapısını Marx'ın toplum ve tarih kavrayışına bağlayan *zorunlu bağ* gösterilmezse, Marksist tarih teorisinin kavramları içinde bu üstbelirlenim bulunup keşfedilmezse, bu kategorinin "havada" kalacağı açıktır, çünkü, doğru bile olsa, politik pratik tarafından doğrulanmış bile olsa, bu noktaya kadar ancak *betimleyicidir,* dolayısıyla *zorunsuzdur* – ve bu nedenle, *her betimleme gibi,* gelişen ilk ya da son *felsefi* teorilerin merhametine kalmıştır.

Burada, Hegelci modelin hayaletiyle bir kez daha karşılaşacağız – soyut çelişki modeli değil, bu modele yansıyan *tarih kavrayışı*'nın somut modeli. Gerçekten de, Marksist çelişki kavrayışının özgül yapısının Marksist tarih kavrayışı içinde temellendiğini göstermek için, bu kavrayışın, Hegelci kavrayışın basitçe "tersine çevrilmesi" olmadığından emin olmak gerekir. Oysa, ilk yaklaşık değerlendirmede, Marx'ın Hegelci tarih kavrayışını "tersine çevirdiği"nin ileri sürülebileceği doğrudur. Bunu hızla gösterelim. Hegelci kavrayışın tümünü yöneten şey, her toplumun iç ilkelerinin diyalektiğidir, yani İdea'nın uğraklarının diyalektiğidir; Marx'ın defalarca dediği gibi, Hegel maddi yaşamı, halkla-

nn somut tarihini, bilincin diyalektiğiyle (bir halkın kendi bilinciyle, ideolojisiyle) açıklar. Marx'a göre ise, tersine, insanların tarihini açıklayan şey onların maddi yaşamıdır: Bu durumda bilinçleri, ideolojileri, maddi yaşamlarının görüngüsünden başka bir şey değildir. "Tersine dönme"nin tüm görünümleri bu çelişki içinde iyi bir şekilde bir araya getirilmiştir. O halde, olayları aşırı uçlarına kadar, neredeyse karikatüre kadar vardıralım. Hegel'de ne görmekteyiz? On sekizinci yüzyılın politik teorisinin ve siyasal iktisadının tüm kazanımlarını yeniden ele alan ve her toplumun (kuşkusuz modern toplumun: Ama modern zamanlar geçmişte ancak bir tohum olan şeyden çıkar) *iki toplum*'dan oluştuğunu kabul eden bir toplum kavrayışı: İhtiyaçlar toplumu ya da *sivil toplum* ve politik toplum ya da devlet ve devlette cisimlenen her şey: Din, felsefe, kısacası, bir toplumun kendi bilinci. Başka deyişle, şematik olarak, bir yandan maddi yaşam ve diğer yandan manevi yaşam. Hegel'e göre maddi yaşam (sivil toplum, yani ekonomi) *Aklın Kurnazlığı*'ndan başka bir şey değildir, özerklik görünümleri altında, kendisine yabancı bir yasa tarafından harekete geçirilir: Kendi Son'u; ki bu aynı zamanda onun olasılık koşuludur: Devlet, yani tinsel yaşam. Burada da, Hegel öyle bir şekilde tersine çevrilebilir ki, sanki Marx'ın yaratıldığı sanılabilir. Bu tarz, tam olarak, *Hegelci terimlerin ilişkisini tersine çevirmekten, yani bu terimleri korumaktan* ibarettir: Sivil toplum ve devlet, ekonomi ve politik ideoloji; ama öz görüngüye, görüngü öze döndürülür ya da Aklın Kurnazlığı *ters yönde* işletilir. Hegel'de ekonominin özü politik ideolojiyken, Marx'da politik ideolojinin tüm özünü oluşturan şey ekonomi olur. Bu durumda, politik ve ideolojik olan, bunların "hakikat"i olan ekonomiğin katışıksız görüngüsü olurlar. (Bir dönemin kendine ilişkin) bilincin(in) "katışıksız" ilkesi yerine, Hegel'de tarihsel bir

halkın tüm belirlenimlerinin anlaşılırlık ilkesi olan basit iç ilkenin yerine, böylece, onun tersi olan *bir başka basit ilke* geçirilmiş olur: Maddi yaşam, ekonomi – tarihsel bir halkın tüm belirlenimlerinin biricik evrensel kavranılırlık ilkesi haline gelen basit ilke.[25] *Karikatür mü?* Marx'ın el değirmeni, su değirmeni ve buhar makinası üzerine ünlü cümleleri harfiyen ya da ayrı ayrı ele alındığında bu anlama gelirler. Bu girişimin ufkunda *Hegelci diyalektiğin tam benzeri*'ni görürüz –aşağı yukarı şu farkla ki, artık İdea'nın ardışık uğraklarını değil, aynı iç çelişki ilkesi uyarınca Ekonomi'nin ardışık uğraklarını ortaya çıkarmak söz konusudur. Bu teşebbüs, tarihin diyalektiğinin ardışık *üretim tarzları*'nı, yani, sonuçta, farklı üretim *tekniklerini* doğuran diyalektiğe indirgenmesiyle sonuçlanır. Bu girişimler, Marksizmin tarihi içinde, özel adlar taşır: *Ekonomizm,* hatta *teknolojicilik.*

Ama, Marx'ın ve yandaşlarının bu "sapmalar"a karşı yürüttüğü teorik ve pratik mücadelelerin anısını vakit geçirmeden canlandırmak için bu iki terimi anmak yeterlidir. Buhar makinası üzerine o çok ünlü metne karşılık, tartışmaya yer vermeyecek kadar ekonomizme karşı çıkan sayısız metin vardır! O halde, ekonomizmin karşısına resmi mahkûmiyetler tablosunu çıkarmak için değil, bu mahkûmiyetlerde ve Marx'ın fiili düşüncesinde *hangi özgün ilkeler*'in işlemekte olduğunu incelemek için bu karikatürü bir yana bırakalım.

O halde, *"tersine çevrilme"* kurgusunu, görünürdeki kesinliği içinde korumak kesinlikle imkânsızdır. Çünkü, aslında, *Marx, Hegelci toplum modelinin terimlerini "tersine çevirirken" korumamıştır.* Onların yerine, onlarla ancak uzaktan ilişki içinde olan başkalarını koymuştur. Dahası, bu terimler arasında, kendinden önce hüküm süren *ilişki*'yi altüst etmiştir. Marx'ta, *hem terimler*

25) Elbette, her "tersine dönme"de olduğu gibi, Hegelci kavrayışın terimlerini koruduk: *Sivil toplum* ve *devlet*

hem de ilişkileri doğa ve anlam değiştirmiştir.

Öncelikle, terimler aynı değildir.

Kuşkusuz Marx hâlâ *"sivil toplum"*dan söz etmektedir (özellikle *Alman İdeolojisi*'nde: Bu terim, yanlış olarak "burjuva toplumu" olarak tercüme edilmektedir), ama geçmişe atıfta bulunmak için, keşiflerinin *yeri*'ni belirtmek üzere söz etmektedir, yoksa *kavram*'ı almış değildir. Bu kavramın oluşumunu yakından incelemek gerekir. Burada, politik felsefenin soyut biçimleri altında ve on sekizinci yüzyıl siyasal iktisadının daha somut biçimleri altında, ekonomik tarihin gerçek bir teorisinin değil, hatta gerçek bir ekonomi teorisinin de değil, *ekonomik tavırların betimlenişi ve kuruluşu*'nun, kısacası bir tür *felsefi-ekonomik görüngübilim*'in ortaya çıktığı görülür. Oysa, bu girişimde, filozoflarda (Locke, Helvétius, vs...) olduğu kadar ekonomistlerde de (Smith, Turgot, vs....) çok kayda değer olan şey, bu sivil toplum betimlemesinin, Hegel'in, anlayışını gayet iyi özetleyerek, *"ihtiyaçlar dünyası"*, yani tikel iradeleriyle, kişisel çıkarlarıyla, kısacası "ihtiyaçlar"ıyla tanımlanan *bireyler ilişkisi'ne* –tıpkı iç özüne indirgenir gibi– indirgenen bir dünya diye adlandırdığı şeyin betimlenmesi (ve kuruluşu) söz konusuymuş gibi gerçekleşmesidir. Marx'ın tüm siyasal iktisat kavrayışını bu önvarsayımın (*homo œconomicus* – ve hukuksal ya da ahlaki soyutlaması, filozofların "insan"ı) eleştirisi üzerinde temellendirdiği bilindiğinde, bunun *doğrudan ürünü* olan bir kavramı kendine katmaması tahmin edilebilir bir durumdur. Marx'ta önemli olan şey, gerçekten de ne ekonomik tavırların bu (soyut) *betimlenişi*'dir, ne de *homo œconomicus* miti içindeki sözümona *kuruluşu*'dur; bu dünyanın *"anatomisi"* ve bu "anatomi"nin *değişimlerinin diyalektiği*'dir. Bu nedenle *"sivil toplum"* kavramı (bireysel ekonomik davranışların ve bunların ideolojik kökenlerinin dünyası) Marx'ta ortadan kal-

kar. Bu nedenle, (örneğin Smith'in pazar yasalarında kendi kurucu çabasının *sonucu* olarak *bulduğu*) *soyut ekonomik gerçeklik,* Marx tarafından daha somut ve daha derin bir gerçekliğin etkisi olarak kavranmıştır: Belirli bir toplumsal oluşumun *üretim tarzı*. Burada, (bu ekonomik-felsefi görüngübilim'e bahane oluşturan) bireysel ekonomik davranışlar ilk kez kendi *varlık koşulları*'na göre ölçülmüştür. *Üretici güçler*'in gelişme düzeyi, *üretim ilişkileri*'nin durumu: İşte, Marx'ın temel kavramları bundan böyle bunlardır. "Sivil toplum"un Marx'a yeni kavramların yerini belirtmiş olsa da ("burayı kazmak gerekir..."), malzemesini bile sağlamadığını kabul etmek gerekir. Fakat tüm bunları Hegel'de nerede bulmaktayız?

Devlete gelince, Marx'ta devletin Hegel'dekiyle aynı içerikte olmadığını kanıtlamak çok kolaydır. Elbette yalnızca devlet "İdea'nın gerçekliği" olamayacağı için değil, aynı zamanda ve özellikle sistematik biçimde devlet sömürenlerin egemen sınıfının hizmetinde bir *zorlayıcı aygıt olarak* düşünüldüğü için de farklıdır. Burada da, devletin özniteliklerinin "betimlenişi" ve yüceltilmesi altında Marx, kendisinden önce daha on sekizinci yüzyılda sezilmiş (Longuet, Rousseau, vs.), hatta Hegel tarafından *Hukuk Felsefesi*'nde yeniden ele alınmış (Hegel bu kavramı Aklın Kurnazlığı'nın bir "görüngü"sü yapmıştır, bunun zaferi de devlettir: Yoksulluk ile zenginlik karşıtlığı) ve 1830 tarihçileri tarafından bol bol kullanılmış *yeni bir kavram* keşfetmektedir: *Üretim ilişkileri* ile doğrudan ilişki içinde *toplumsal sınıf kavramı*. Yeni bir kavramın devreye girişi, ekonomik yapının temel bir kavramıyla ilişkiye konuşu; bundan böyle insan gruplarının üzerinde olmayan, egemen sınıfın hizmetinde olan; görevi sanatta, din ve felsefede gerçekleşmek değil, bunları egemen sınıfın hizmetine koymak –olan– dahası, onları *baskın* kıldığı fikir-

lerden ve temalardan yola çıkarak oluşmaya mecbur eden; dolayısıyla, sivil toplumun "hakikati" olmaya son vererek, başka herhangi bir şeyin, hatta ekonominin bile "hakikati" değil, toplumsal bir sınıfın eylem ve tahakküm aygıtı olan *devletin özü*'nde tepeden tırnağa değişiklik yapacak olan şeyler işte bunlardır.

Yine de, değişen yalnızca terimler değildir: Terimlerin *ilişkileri de değişir.*

Burada, yeni terimlerin çoğalmasının dayatacağı rollerin, teknik anlamda yeniden dağılımının söz konusu olduğuna inanmamak gerekir. Gerçekten de, bu yeni terimler nasıl gruplaşır? Bir yanda *yapı* (ekonomik temel: Üretici güçler ve üretim ilişkileri); diğer yanda *üstyapı* (devlet ve tüm hukuksal, politik ve ideolojik biçimler). Bununla birlikte, bu iki kategori grubu arasında (Hegel'in sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkilere dayattığı) *Hegelci ilişkinin* korunmasına çalışılabileceğini gördük: *"...nin hakikati"* kavramı içinde yüceltilmiş *özden görüngüye uzanan ilişki.* Örneğin Hegel'de devlet sivil toplumun *"hakikati"*dir, sivil toplum da, Aklın Kurnazlığı oyunu sayesinde, onun içinde *gerçekleşmiş* devletin *görüngüsünden* başka bir şey değildir. Oysa, bir Hobbes ya da bir Locke statüsüne indirilen Marx'ta, sivil toplum da devletin *"hakikati"*nden, görüngüsünden, Ekonomik Aklın bir sınıfın –egemen sınıf– hizmetine yerleştirebileceği bir Kurnazlık'tan başka bir şey olmayabilir. Bu çok açık şemaya yazık olacak, ama durum böyle değildir. Marx'ta, ekonomik olan ile politik olanın zımni özdeşliği (görüngü-öz-...nin hakikati) yok olarak, yerini tüm toplumsal oluşumların özünü oluşturan karmaşık yapı-üstyapı içinde *belirleyici kerte*'lerin ilişkisinin *yeni kavranışına* bırakır. Yapı ile üstyapı arasındaki bu özgül *ilişkiler*'in teorik bir hazırlık çalışmasını ve teorik araştırmaları hâlâ hak ediyor olduğundan hiç kuşkumuz yoktur. Yine de Marx

"zincirin iki ucu"nu bize gayet iyi verir ve araştırmanın bu ikisi arasında sürdürülmesi gerektiğini söyler...: Bir yandan *(ekonomik) üretim tarzının son kertede belirleyiciliği*; diğer yandan, *üstyapıların görece özerkliği ve özgül etkinlikleri*. Burada, kendine ilişkin bilinçten (ideoloji) yola çıkarak açıklamaya dönük Hegelci ilkesinden, aynı zamanda da Hegelci *görüngü-öz-...nin hakikati* temasından açıkça kopar. Gerçekten de, *yeni terimler* arasındaki *yeni bir ilişki*'yle karşı karşıyayız.

1890'da, *yeni bir ilişki*'nin söz konusu olduğunu anlamamış olan genç "ekonomistler"e karşı her şeyi iyice belirten yaşlı Engels'i dinleyelim.[26] Üretim belirleyici etkendir, ama yalnızca *"son kertede"*. *"Ne Marx ne de ben daha fazlasını ileri sürdük."* Ekonomik etkenin belirleyici olduğunu söyletmek için *"bu cümleyi çarpıtan"* kişi, *"onu boş, soyut, saçma bir cümleye dönüştürür."* Ve açıklıyor: *"Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri –sınıflar mücadelesinin politik biçimleri ve sonuçları–, muzaffer sınıf muharebeyi kazandığında oluşan kurumlar, vs., hukuksal biçimler, hatta tüm bu gerçek mücadelelere katılanların beynindeki yansıları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dini kavrayışlar ve dogmatik sistemler halinde bunların sonraki gelişimleri de tarihsel mücadelelerde etkide bulunurlar ve birçok durumda baskın biçimde mücadelenin biçimini belirlerler..."* Bu *"biçim"* sözcüğünü en güçlü anlamıyla ele almak ve biçimselden çok başka şeyi anlamak gerekir. Yine Engels'i dinleyelim: *"Prusya devletini oluşturmuş olan ve geliştirmeye devam eden, tarihsel ve son kertede ekonomik nedenlerdir. Ama, Kuzey Almanya'daki çok sayıda devlet arasında, ekonomideki, dildeki ve de Reform döneminden beri Kuzey ile Güney arasında dindeki farklılığı temsil eden büyük kuvvet olmaya, başkaları değil, ekonomik zorunlulukla mecbur olanın özellikle Bran-*

26) Engels'in Bloch'a 21 Eylul 1890 tarihli mektubu (Ed. Sociales). Marx ve Engels, *Etudes Philosophique*, s. 128

debourg olduğunu, ukalalık taslamadan ileri sürmek güçtür (her şeyden önce, şu koşulla ki, Prusya'ya sahip olma sayesinde, Brandebourg Polonya olaylarına sürüklenmişti ve bunlar dolayısıyla Avusturya hanedanlık iktidarının oluşumunda da önem taşıyan uluslararası ilişkilere karışmıştı)..."[27]

İşte zincirin iki ucu: Ekonomi tarihin akışını belirler, ama *son kertede,* uzun vadede der Engels bilinçli olarak. Ama tarih, üstyapının, yerel geleneklerin[28] ve uluslararası koşulların çeşitli biçimlerinin dünyası arasında "kendi yolunu açar." Engels'in, *son kertede* belirleme, ekonomik olan ile üstyapıların, ulusal geleneklerin ve uluslararası olayların dayattığı kendine özgü belirlemeler arasında ilişki sorununa getirdiği *teorik çözüm*'ün incelenmesini bir yana bırakıyorum. Burada, *ekonominin son kertede belirleyiciliği üzerinde* (ulusal ve uluslararası özel koşullardan ve üstyapılardan kaynaklanan) *etkin olan belirlenimlerin birikimi* diye adlandırılması gereken şeyi unutmamak yeterlidir. Benim önerdiğim *üstbelirlenmiş çelişki* deyimi, bence, burada aydınlığa kavuşmaktadır; *burada,* çünkü artık üstbelirlenim kendi başına bir *olgu* değildir; çünkü onu, esas olarak, –yöntemimiz hâlâ belirtici olsa da– *kendi temeline* gönderdik. Ulusal ve uluslararası konjonktür ve üstyapı biçimlerinin büyük ölçüde özgül ve özerk, dolayısıyla katışıksız bir *görüngü*'ye indirgenemeyen gerçek varlığı kabul edildiği andan itibaren bu *üstbelirlenim* kaçınılmaz ve düşünülebilir olur. O halde, sonuna kadar gitmek ve bu üstbelirlenimin, tarihin görünüşte tuhaf, kuraldışı ve sapkın durumlarına (örneğin Almanya) bağlı olmadığını, *evrensel* olduğunu, ekonomik diyalektiğin asla *katışıksız halde* rol oynamadığı-

27) Engels ilave eder: "*Marx'ın hemen hemen her yazdığında bu teori işin içindedir, ama 18 Brumaire bunun uygulanmasının son derece kusursuz bir örneğidir. Kapital'de sık sık buna gönderme yapılır.*" Ayrıca Antidühring ve Feuerbach'ı da belirtir (a.g.e., s. 130).
28) Engels, "*Politik koşullar, vs... insanların zihnine musallat olan gelenek bile bir rol oynar...*" (*a.g.e.*, s. 129).

nı, tarihte üstyapı, vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin ya da Zaman'ı geldiğinde Majesteleri Ekonomi'nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun katışıksız görüngüsüymüş gibi yok olduklarının asla görülmediğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, "son kerte"nin tek başına saati asla çalmaz.

Kısacası, üstbelirlenmiş olmayan "düpedüz" çelişki fikri, Engels'in ekonomist "ifade tarzı" hakkında söylediği gibi *"boş, soyut ve saçma bir cümle"*dir. Pedagojik model olarak hizmet edebilir olması ya da tarihin belirli bir anında polemik ve pedagojik araç olarak hizmet etmiş olması, onun yazgısını sonsuza dek değişmez biçimde belirlemiş değildir. Sonuçta, pedagojik sistemler tarihte çok değişir. Pedagojiyi koşulların, yani tarihsel ihtiyaçların düzeyine yükseltmek için çabalamanın tam zamanıdır. Ama bu pedagojik çabanın, tamamen teorik bir başka çabayı *varsaydığını* görmemek mümkün değildir. Çünkü Marx bize genel ilkeler ve somut örnekler vermiş olsa da (*18 Brumaire: Fransa'da İç Savaş,* vs.); sosyalist ve komünist hareketin tarihinin tüm politik pratiği somut "deneyim protokolleri" için tükenmez bir yedek hazne oluştursa da; *üstyapıların ve diğer "koşullar"ın özgül etkinliği teorisinin büyük ölçüde hazırlanmayı beklediğini* söylemek gerekir; ve onların etkinliğinin teorisinden önce ya da aynı zamanda (çünkü *öz*'lerine ancak etkililiklerinin tesbitiyle erişilebilir) *üstyapının özgül öğelerinin özü teorisini* de hazırlamak gerekir. Bu teori, büyük keşiflerden önceki Afrika haritası gibi, ana hatlarıyla, büyük dağ sıraları ve büyük ırmaklarıyla bilinen, ama çoğu zaman, iyi çizilmiş birkaç bölge dışında, ayrıntılarında meçhul bir alan olarak kalır. Marx ve Lenin'den bu yana keşfe *gerçekten* kim kalkıştı ya da devam etti? Ben bir tek Gramsci'yi

biliyorum.[29] Yine de, özellikle üstyapıların varlığı ve doğası üzerinde temellenen, Marksist çelişkinin *üstbelirleniminin* karakteri üzerine bu tahminden daha kesin önermeler dile getirebilmek için bu görev kaçınılmazdır.

Son bir açıklamada bulunmama izin verilsin. Marksist politik pratik, "*kalıntılar*" olarak adlandırılan bu gerçekliğe sürekli olarak çarpar. Hiç kuşku yok: Bu kalıntılar elbette vardır, yoksa hayatta kalmak için bu kadar güçlü mücadele etmezlerdi... Lenin Rus partisi içinde devrimden önce bile bunlarla mücadele ediyordu. Devrimden sonra ve o zamandan beri, hatta bugün bile, sayısız güçlüğe, mücadele ve yoruma bunların malzeme sağladığını hatırlamak gereksiz olur. Oysa, bir "*kalıntı*" nedir? Teorik statüsü nedir? Özü "psikolojik" midir? Toplumsal mıdır? Devrimin ilk kararlarıyla ortadan kaldıramadığı bazı ekonomik *yapılar*'ın – örneğin, Lenin'i pek kaygılandıran küçük üretim (öncelikle Rusya'daki köylülük)– ayakta kalmasına indirgenebilir mi? Yoksa, politik, ideolojik, vs... *başka yapıları, ahlakı, alışkanlıkları,* hatta özgül çizgileriyle birlikte "*ulusal gelenek*" gibi "*gelenekler*"i mi tartışma konusu etmektedir? "*Kalıntılar*": İşte sürekli olarak anıştırılan ve hâlâ *–adı* demeyeceğim ama (bir adı vardır!)– *kavramı* araştırılan bir terim! Oysa, hak ettiği (ve hakkıyla kazandığı!) kavramı ona vermek için, muğlak bir Hegelci "*aşma*" ve "*kendi yadsıması içinde yadsınmış olanın korunması*"yla (yani yadsımanın yadsınması) yetinilemez... Çünkü eğer bir an

29) Edebiyat ve felsefe tarihiyle sınırlı olan *Lukacs*'ın teşebbüslerinin utanç verici bir Hegelcilikle zehirlendiği kanısındayım: Sanki Lukacs, Simmel ve Dilthey'in öğrencisi olmanın suçunu Hegel'e bağışlatmak ister gibidir *Gramsci* başka çapta biridir. *Hapishane Defterleri*'ndeki açılımlar ve notlar İtalya ve Avrupa tarihinin ekonomik, toplumsal, politik, kültürel, tüm temel sorunlarına temas eder. Bugün temel önem taşıyan üstyapılar sorunu üzerine son derece orijinal ve kimi zaman dahice bakış açıları bulunur bunlarda. Hakiki keşifler söz konusu olduğunda olması gerektiği gibi burada *yeni kavramlar* da bulunur, örneğin *hegemonya* kavramı; ekonomik ve politik olanın yorumlanma sorunlarına teorik bir çözümün ana hatlarına dair kayda değer bir örnek. Ne yazık ki, Gramsci'nin teorik çabasını, en azından Fransa'da kim ele aldı ve sürdürdü?

için Hegel'e geri dönersek, "*aşılmış*" (*aufgehoben*) olan geçmişin kalıntılarının yalnızca *anı* kipliğine indirgendiğini saptarız, ki bu zaten *öngörü*'nün tersidir, yani aynı şeydir. Gerçekten de aynı şekilde, insanlık tarihinin şafağından itibaren, göğün, denizin ve çölün devasa figürlerinin, sonra da taştan hayvan öykülerinin neşeli tutsağı olmuş Doğu Ruhu'nun ilk emekleme teşebbüslerinde Mutlak Tin'in gelecekteki tamamlanışlarının önsezisi kendini şimdiden gösteriyordu – aynı şekilde, Zaman'ın her anında, geçmiş, geçmişte olduğu şeyin anısı biçiminde, yani şimdiki zamanının mırıldanan vaadi biçiminde yaşamaya devam eder. Bu nedenle, *geçmiş, bir engel karşısında aslà geçirimsiz değildir.* Her zaman için sindirimi kolaydır, çünkü *önceden sindirilmiştir.* Roma, Yunan'ın damgasını taşıyan bir dünyada elbette hüküm sürebilir: "Aşılmış" Yunan, yeniden üretilen tapınakları, asimile edilmiş dini, yeniden düşünülen felsefesi anlamına gelen nesnel anılarında yaşamını sürdürdü. Romalı geleceğini kurtarmak için ölmeye can attığında ise, farkında olmadan zaten Romalı'ydı, asla Roma'da Roma'yı köstekleyemez. Bu nedenle şimdiki zaman kendi geçmişinin gölgelerinden beslenebilir, hatta Jakobenler'e Devrim'in ve Terör'ün yolunu açacak olan Roma Erdemi'nin büyük yontuları gibi onları kendi önüne de yansıtabilir. Çünkü kendi geçmişi kendinden başka bir şey asla değildir ve tüm İnsan Oluşu'nun yazgısı olan bu içsellik yasasından başka bir şeyi asla hatırlatmaz.

Ama, sanıyorum, Marx'da "aşma"nın, bu sözcüğün hâlâ bir anlamı varsa (açıkçası hiçbir *kesin* anlamı yoktur), tarihsel konforun bu diyalektiğiyle hiç alâkası olmadığının; geçmişin burada, "nesnel" bile olsa bir gölgeden çok başka bir şey olduğunun –ama, tıpkı Marx'ın sözünü ettiği işçi için soğuğun, açlığın ve gecenin olduğu gibi, korkunç biçimde olumlu ve aktif yapılan-

mış bir gerçeklik olduğunun– anlaşılması için bu yeterlidir. Ama o zaman bu *kalıntıları nasıl düşünmek* gerekir? Üstyapılar, ideolojiler, "ulusal gelenekler", hatta bir halkın ahlak ve "tin"i, vs. söz konusu olsa da, bir miktar *gerçeklik*'ten yola çıkarak düşünülür bunlar; ki bunlar Marx'ta tam olarak *gerçeklik*'tir. *Bir toplumu oluşturan tüm çelişki ve tüm öğelerin üstbelirlenimi*'nden yola çıkarak düşünülür. Bu üstbelirlenim şunu yapar: 1) *yapı*'daki bir devrim mevcut üstyapıları ve özellikle *ideolojileri* bir çırpıda *ipso facto* değiştirmez (yine de ekonominin belirleyiciliği *biricik belirleyici* olsaydı bunu yapardı), çünkü bunların bu halleriyle *kendi yaşamlarının dışında varlıklarını sürdürmek için,* hatta ikâmenin varlık koşullarını bile bir süre için yeniden yaratacak, "salgılayacak" yeterli kararlılıkları vardır; 2) devrimden doğan yeni toplum, hem yeni üstyapısının biçimleriyle hem de özgül (ulusal, uluslararası) "koşullar"la *eski öğelerin hayatta kalmasını, yani yeniden faaliyete geçmesini* kışkırtabilir. Bu yeniden faaliyete geçme, üstbelirlenimden yoksun bir diyalektik içinde asla tam anlamıyla tasavvur edilemez. Örneğin, bana öyle geliyor ki, –en can alıcı konuyu seçmemek için– bunca cömert ve gururlu Rus halkının nasıl olup da Stalin baskısının cinayetlerini bu kadar geniş bir ölçekte kaldırabildiği sorusu sorulduğunda; hatta, Bolşevik Parti'nin bunlara nasıl hoşgörü gösterebildiği sorusu sorulduğunda; (Komünist bir yönetici bunları nasıl emredebilir? şeklindeki son soruyu anmayalım bile); her türlü "aşma" mantığından vazgeçmek gerekir, ya da ilk sözü söylemekten vazgeçmeli. Ama, *teorik olarak* yapacak çok şeyin hâlâ olduğu burada da çok açıktır. Öncelikli tarih çalışmalarından söz etmiyorum yalnızca. Ama bu öncelik dolayısıyla, Marksist tarih çalışmalarından birine verilmiştir öncelik: *Kesinlik; Marksist kavramların, içerimlerinin ve gelişimlerinin kesin kavranışı; öz olarak onlara ait olan, ya-*

ni onları kendi hayaletlerinden sonsuza dek ayıran şeyin kesin olarak araştırılması ve kavranışı.

İlk hayaletlerden birinin Hegel'in gölgesi olduğunu görmek, bugün her zamankinden daha önemlidir. Bu hayaletin geceye geri dönmesi için *Marx üzerine biraz daha fazla ışık tutmak* gerekmektedir, ya da aynı anlama gelmek üzere, *Hegel'in kendisine biraz daha fazla Marksist ışık* tutmalı. "Tersine dönme"den, bunun muğlaklıklarından ve karışıklıklarından ancak bu bedelle kurtuluruz.

Haziran-Temmuz 1962.

EK[1]

Önceki metinde kasıtlı olarak bir kenarda bıraktığım Bloch'a mektubun bir bölümü üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Çünkü, ekonominin "son kertede" belirleyiciliğinin temeli sorununa Engels'in teorik *çözüm*'ünü içeren bu bölüm aslında Engels'in "ekonomist" dogmatizme karşı çıkardığı Marksist tezlerden *bağımsız*'dır.

Söz konusu olan kuşkusuz bir mektuptur. Ama, şematizmin ve ekonomizmin çürütülmesinde *önemli* bir teorik belge oluşturduğundan, ve bu sıfatla *tarihsel* bir rol oynadığından ve hâlâ da oynayabileceğinden, *temel* uslamlamasının bizim eleştirel taleplerimize cevap vermediğini artık gizlememek daha doğru olur.

Engels'in çözümü, analize iki farklı düzeyde *aynı model*'i dahil etmektedir.

A) BİRİNCİ DÜZEY: Engels, üstyapıların, ekonominin katışıksız görüngüleri olmak bir yana, kendilerine özgü bir etkileri olduğunu göstermiştir: "*Birçok durumda bu etkenler* (tarihsel mücadelelerin) *biçimi*(ni) *baskın olarak belirler.*" Bu durumda sorulan soru şudur: Bu koşullarda, üstyapıların gerçek ama görece etkisinin ve ekonominin "*son kertede*" belirleyiciliği ilkesinin *birliği* nasıl düşünülebilir? Engels'in cevabı: "*Tüm bu etkenlerin* (üst-

1) "Çelişki ve Ustbelirlenim" makalesine bu ek ilk kez burada yayımlanmaktadır. Engels'in Bloch'a mektubu 21-9-1890 tarihlidir

yapılar) etkisi ve tepkisi vardır; bunların içinde ekonomik hareket, sonsuz sayıda rastlantı (yani, aralarındaki içsel bağlantı pek uzak ve kanıtlanması pek güç olduğundan yokmuş gibi kabul edebileceğimiz ve gözardı edebileceğimiz şeyler ve olaylar) arasındaki bir zorunluluk olarak kendi yolunu açar." İşte açıklayıcı model şudur: "*Üstyapının çeşitli öğeleri*" birbirleri üzerinde etkide ve tepkide bulunurlar, *sonsuz* etki üretirler. Bu etkiler sonsuz *tesadüf*'e indirgenebilir (sayıları sonsuzdur ve *iç bağları* öyle uzak ve bu nedenle tanınması öyle güçtür ki, *ihmal edilebilir*), bunlar arasında *"ekonomik hareket"* kendi yolunu açar. Bu etkiler *rastlantılar*'dır, ekonomik hareket *zorunluluk*'tur, *onların zorunluluğudur*. Rastlantı-zorunluluk *model*'ini ve önvarsayımlarını şimdilik bir kenara bırakıyorum. Bu metinde eşsiz olan şey, üstyapının farklı öğelerine *atfedilen rol*'dür. Sanki bunlar arasında *etki-tepki* sistemi bir kez işlemeye başladığında, *sonsuz etki* (şeyler ve olaylar, der Engels) *çeşitliliğini yaratmak*'la görevliymişler gibi gelir; bu öğeler arasında, rastlantılar arasında olduğu gibi, ekonomi kendi hükümran yolunu açacaktır. Başka deyişle, üstyapı öğelerinin bir *etkinliği* vardır, ama bu etkinlik *bir anlamda sonsuzluk içinde* dağılır, etkilerin, rastlantıların sonsuzluğu içinde dağılır, öyle ki, sonsuz-küçüğün ucuna varıldığında içsel bağlantılar kavranılamaz (kanıtlanması çok güç) olduğunda, artık bu etki *varolmayan* bir şey olarak kabul edilebilir. Demek ki, üstyapıların *makroskopik* varoluşları içinde kabul edilen etkiyi, sonsuz-küçük dağılımın *mikroskopik varolmayış* içine dağıtarak yok etme etkisi vardır. Kuşkusuz, bu varolmayış *epistemolojik*'tir (mikroskopik ilişki varolmayan *"olarak görülebilir"* – varolmadığı söylenemez ama *bilgi* karşısında varolmayandır). Ama, sonuçta, makroskopik zorunluluk bu sonsuz-küçük mikroskopik çeşitlilik içinde "*kendi yolunu açar*", yani sonunda baskın çıkar.

Burada iki şeyi belirtmek gerek.

Birinci saptama. Bu şemada, *hakiki çözüm*'le işimiz yoktur, çözümün *bir bölümü*'nün hazırlanması söz konusudur. Kendi aralarında etkileşen-tepkileşen üstyapıların etkilerini sonsuz-küçük "olaylara ve şeylere", yani "rastlantılar"a dönüştürdüklerini öğreniyoruz. Çözümün bu rastlantılar *düzeyi*'nde oluşması gerektiğini görüyoruz, çünkü bu rastlantıların hedefi, son kertede belirleyen (ekonomik) *zorunluluğa* karşı-kavram çıkarmaktır. Ama bu ancak kısmi-çözümdür, çünkü bu *rastlantılar* ile *bu zorunluluk* arasındaki ilişki ne temellendirilmiştir, ne de kesin olarak belirtilmiştir; çünkü (bu özellikle bu ilişkiyi ve sorununu inkâr etmektir), Engels *zorunluluğu* bile bu *rastlantılar*'ın tamamen *dışında* olarak (sonsuz rastlantı *arasında* sonunda kendi yolunu açan bir hareket olarak) gösterir. Ama o zaman, *bu zorunluluğun tam da bu rastlantıların zorunluluğu* olup olmadığını, *ve eğer böyleyse, niçin böyle olduğunu* bilemeyiz. Bu soru burada askıda kalır.

İkinci saptama: Engels'in bu metinde *üstyapı biçimleri*'ni, iç bağlantısı kavranılamayan (dolayısıyla ihmal edilebilir) sonsuz sayıda mikroskopik olayın kökeni olarak verdiğini görmek şaşırtır. Çünkü, bir yandan altyapı biçimleri için de aynı şey söylenebilir (ve mikroskopik ekonomik olayların ayrıntısının kavranılamayacağı ve ihmal edilebilir olduğunun söylenebileceği de doğrudur!). Ama özellikle bu *biçimler,* mevcut halleriyle, tam da *gerçeklik ilkesi* olarak biçimdir, aynı zamanda da, *etkilerinin kavranılabilirlik ilkeleri* olarak biçimdirler. Bunlar, kusursuz olarak *bilinebilir,* ve bu sıfatla da kendilerinden kaynaklanan *olayların* şeffaf nedenidirler. Nasıl olur da Engels bu biçimler üzerinden, özleri ve rolleri üzerinden bu kadar çabuk geçebilir ve onlara da-

ir yalnızca ihmal edilebilir ve kavranılamaz etkilerinin mikroskopik tozunu ele alabilir? Daha kesin bir ifadeyle, rastlantıların toza *indirgenmesi,* bu biçimlerin *gerçek* ve *epistemolojik* işlevine *mutlak anlamda ters* değil midir? Ve madem ki Engels de bunu anıyor; Marx *18 Brumaire*'de bu "farklı etkenler"in etki ve tepkilerinin analizini, *etkilerinin* kusursuz biçimde anlaşılabilir bir analizini yapmamışsa neyi yapmıştır? Ama Marx bu "kanıtlama"yı, bu etkenlerin *tarihsel etkiler*'ini *mikroskopik etkileriyle* karıştırmaması sayesinde yürütebilmiştir. Gerçekten de, üstyapı biçimleri sonsuz sayıda olayın nedenidir, ama tüm bu olaylar *tarihsel* değildir (krş. Voltaire: Her çocuğun bir babası vardır, ama her "baba"nın çocuğu yoktur), yalnızca, diğer olaylar arasında, sözü edilen "etkenler"in tarihsel diye *ele aldıkları, seçtikleri,* kısacası *ürettikleri* etkenler tarihseldir (bir örnek alırsak: Hükümette yer alan her politikacı, kendi *politikasına* ve kendi *imkânlarına* bağlı olarak, olaylar arasında bir *tercih* yapar ve örneğin bir gösteriyi bastırarak bile olsa *onları tarihsel olaylar mertebesine yükseltir*!). Bu *ilk düzey*'de, özetlemek için şöyle diyebilirim: 1. Henüz gerçek çözümlere sahip değiliz: 2. Burada sözü edilen *üstyapı* biçimlerinin etkisinin, mikroskopik etkilerin sonsuzluğu içinde (kavranılamaz rastlantılar) "dönüştürülmesi", üstyapıların *doğası*'na ilişkin Marksist kavrayışa denk düşmez.

B) IKINCI DÜZEY: Ve, aslında analizinin ikinci düzeyinde Engels'in üstyapılar örneğini *terkettiğini* ve kendi modelini, bu kez *kendisine denk düşen* bir başka nesneye uyguladığını görmekteyiz: Bireysel iradelerin bileşimi. Rastlantı ile zorunluluk arasındaki *ilişki*'yi bize göstererek, yani *onu oluşturarak* soruya cevap verdiğini de görüyoruz: "*Tarih öyle yapılır ki nihai sonuç her zaman çok sayıda bireysel iradenin çatışmasından çıkar, ki bunların*

her biri, bir yığın özel varoluş koşulundan yola çıkarak olduğu gibi yapılmıştır; demek ki burada karşılıklı olarak birbirlerine karşı duran sayısız güç vardır, sonsuz sayıda kuvvetler paralelkenarı grubu vardır, bunlardan bir bileşke çıkar –tarihsel olay– buna da sırası geldiğinde, bilinçsiz ve kör biçimde, bir bütün olarak davranan bir kuvvetin ürünü olarak bakılabilir. Çünkü her bir bireyin istediği şey bir başkası tarafından engellenebilir ve ortaya çıkan şey kimsenin istemediği bir şeydir. Günümüze kadar tarih, doğanın bir süreci gibi, bu şekilde cereyan etmiştir ve töz olarak, onunla aynı hareket yasalarına tâbi olmuştur. Ama çeşitli iradelerin, ki her biri fiziksel oluşumunun ve son kertede ekonomik olan dış koşulların (ya da kendi kişisel koşullarının ya da genel olarak toplumsal koşulların) onu ittiği şeyi ister, onların istediği şeye varmaması ama genel bir ortalamanın, ortak bir bileşkenin oluşmasından, bunların sıfıra eşit olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Tersine, her biri bileşkeye katkıda bulunur ve bu sıfatla bileşkenin içine dahildir."

Bu uzun alıntıdan dolayı özür dilerim, ama olduğu gibi aktarmalıydım, çünkü bizim sorumuzun cevabını da içermektedir. Gerçekten de burada zorunluluk *rastlantılar düzeyinde oluşur, rastlantıların* global bileşkesi olarak *rastlantıların üzerindedir*: Demek ki *onların zorunluluğudur*. Birinci analizde eksik olan soru *burada vardır*. Ama bu soruyu hangi koşulla elde ettik? *Nesne değiştirme* koşuluyla; üstyapılardan ve onların karşılıklı etkileşiminden, sonuç olarak mikroskopik etkilerinden değil, *güç ilişkileri içinde karşı karşıya gelmiş ve bileşmiş bireysel iradelerden* yola çıkmak koşuluyla. Demek ki, her şey, sanki üstyapıların etkisine uygulanan *model* gerçekte şimdi karşı karşıya olduğumuz *hakiki* nesnesinden *–bireysel iradeler oyunu– ödünç alınmış* gibi cereyan eder. O zaman, kendisine ait olmayan birinci nesnesinde isabetsiz kalmış olması ve *gerçekten kendinin* olan ikincisine

isabet ettirmiş olması anlaşılır.

Bu durumda kanıtlama nasıl yapılır? Kanıtlama, *kuvvetler paralelkenarı*'nın fiziksel modeline dayanır: İradeler kuvvettir; basit bir durumda ikişer ikişer karşı karşıya geldiklerinde bileşkeleri, her birinden farklı ve yine de ikisine ortak *üçüncü bir kuvvet* olur, ve ikisi de, bu üçüncü kuvvette kendilerini *tanımasa* bile, yine de onun parçasıdır, yani ortak-yaratıcıdırlar. Demek ki, baştan itibaren, *bileşkenin* bileşen kuvvetler karşısında *aşkınlığı* şeklindeki bu temel görüngü ortaya çıkmaktadır. İkili aşkınlık; hem bileşen kuvvetlerin karşılıklı dereceleri açısından; hem de bu kuvvetlerin kendilerine yansımaları açısından (yani bilinçleri açısından, çünkü burada *iradeler* söz konusudur). Bu şunu içerir: 1. Bileşkenin derecesi, her bir kuvvetin derecesinden tamamen farklıdır (kuvvetler birbirlerine eklendiğinde daha yüksek, karşıt olduklarında daha zayıftır); 2. Bileşke, özünde, *bilinçsizdir* (tek tek iradelerin bilincine uymaz – ve aynı zamanda *öznesiz bir kuvvettir,* nesnel kuvvet, ama, baştan beri *şahıs kuvveti*). Bu nedenle, varış noktasında, topyekün bir bileşke olur, ki bu "*bilinçsiz ve körcesine, bir bütün olarak davranan bir kuvvetin ürünü olarak görülebilir.*" Bu muzaffer kuvveti *son kertede oluşturduğumuz* ve *yarattığımız* açıktır: Ekonominin belirleyiciliği bu kez aralarından kendine yol açtığı rastlantıların dışında değildir, bu rastlantıların *iç özü*'dür.

Şunu göstermek istiyorum: 1. Şimdi, Engels'in *modelinin hakiki nesnesi*'yle karşı karşıyayız; 2. Bu uygunluk sayesinde Engels, kendi sorduğu soruya fiilen cevap verir ve kendi ortaya attığı soruna gerçekten *çözüm* bulur; 3. Sorun ve çözüm ancak modelin *nesne*'sine uygunluğuna bağlı olarak vardır; 4. Bu nesne olmadığında ne *sorun* ne de *çözüm* olabilir; 5. Tüm bu boş yapının nedenini aramak gerekir.

Engels'in *doğa*'ya yaptığı göndermeyi bilerek bir yana bırakıyorum. Kendi verdiği model de *fiziksel* olduğundan (bunun ilk örneği Hobbes'ta görülür, sonraki sayısız versiyon arasında, özellikle son derece katışıksız olan d'Holbach'ınkini belirtiyorum), bizi *doğa* tarihine göndermesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. Bu bir kanıtlama değil, bir [totoloji] eşsözlülüktür. (Burada yalnızca kullanılan *model*'in söz konusu olduğunu ve elbette *doğanın diyalektiği*'nin, çok başka bir sorudan kaynaklanmak gibi haklı bir gerekçeyle bu açıklama içinde tartışma konusu edilmediğini belirteyim). Epistemolojik olarak bir eşsözlülük boştur ve olmuş bir şey değildir; ama yine de *kurucu* bir rol oynayabilir. Böylece doğrudan doğruya *doğa*'ya gönderme yapılabilmesi güven vericidir; bu tartışılmaz. (Hobbes bunu söylemişti: İnsanlar politika hakkında birbirlerinin saçlarını başlarını yolar ya da yaşamlarına kast ederler, ama hipotenüs ya da cisimlerin düşüşü hakkında gayet iyi anlaşırlar).

Yakından incelemek istediğim şey Engels'in bu uslamlamasıdır; ilk bakışta, *modeliyle nesnesi arasında* mükemmel bir uyum sağlayan bu uslamlamayı incelemek istiyorum. Nedir gördüğümüz? Model ile nesne arasında *dolaysız* düzeyde bir uyum. Ama beride ve ötede, kanıtlanmamış ve *postüla halinde* bir uyum ve bunun yerine, *belirlenimsizlik,* yani bilgi açısından, boşluk.

Beride. Kuvvetler paralelkenarıyla (bireysel iradeler) karşı karşıya geldiğimizde bizi etkileyen içeriğin gerçekliği, bu bireysel iradelerin *belirlenimleri*'nin kökeni (dolayısıyla nedeni) sorusu sorulduğunda (ve Engels bunu kendine sormaktadır!) ortadan kalkar. O zaman, *sonsuza gönderiliriz.* "*Her bir kişi, bir yığın özel varlık koşulundan oluşmuş gibidir.*" Mutlak bir başlangıç olarak kabul edildiğinde basit görülen her bireysel irade, "*fiziksel*

oluşum"undan ve "*dış*" koşullarından, "*kendine özgü kişisel koşullar*"ından "*ya da*" "*genel toplumsal koşullar*"dan, "*son kertede ekonomik*" dış koşullardan doğan sonsuz miktardaki mikroskopik koşulun ürünüdür; bütün karmakarışık bir şekilde dile getirilir, öyle ki, tamamen zorunsuz ve tekil belirlenimlerin yanında genel belirlenimler *de* bulunur (ve özellikle *tam da sorun olan şey*: Son kertede belirleyici ekonomik koşullar). Engels'in burada iki tür açıklamayı birbirine karıştırdığı açıktır.

Birinci tür: Marksist-olmayan ama *mevcut nesneye* ve varsayımlara *uyarlanmış bir tür; koşulların sonsuzluğu*'na dayalı açıklama ya da rastlantılar (bu formül Helvétius ve d'Holbach'ta bulunur): (On sekizinci yüzyılda söz konusu olduğu gibi, başka şeylerin yanısıra, her türlü tanrısal müdahaleyi çürütmeye yönelik olduğunda) bu açıklamanın eleştirel bir değeri olabilir, ama bilgi açısından *boş*'tur. *İçeriksiz* bir sonsuzluk, soyut ve pek az programlı bir genelleme olarak kendini sunar.

İkinci tür: Engels, *aynı zamanda, Marksist türde* bir *açıklamayı* da işin içine sokarak, sonsuz koşullar arasına (ki bunlar özü gereği mikroskopiktir), *toplumsal* koşullar ve (son kertede belirleyici) *ekonomik* koşullar demek olan hem *genel* hem de *somut* belirlenimleri dahil eder. Ama bu tür açıklama *onun konusuna karşılık vermez*, çünkü kökeninde *üretilmesi* ve *oluşturulması* gereken *çözümün kendisini* temsil eder (son kertede belirleyiciliğin genelleşmesi). Kendi sözlerimi özetliyorum: Ya Engels'in ortaya attığı konu ve sorun içinde kalmaktayız ve o zaman sonsuzun, belirlenimsizin (dolayısıyla epistemolojik boşluğun) karşısındayız demektir; ya da bu andan itibaren, tam da *sorun edilmiş* (içerik dolu) çözümü kökenin kendisi olarak kabul ederiz. Ama o zaman *ne konunun içinde ne de sorunun içinde* oluruz.

Ötede. Aynı alternatifle karşı karşıyayız. Çünkü, birinci para-

lelkenar bir kez ortaya konulduğunda, elimizde ancak biçimsel bir bileşke vardır ve bu kesin bileşkeye eşit değildir. Kesin bileşke sonsuz sayıdaki bileşkenin bileşkesi, yani paralelkenarların sonsuz çoğalmasının ürünü olacaktır. Burada da, ya *çıkarsamak* istediğimiz *bileşke*'yi nihai bileşke içinde yaratmak için sonsuza (yani belirlenimsize, yani epistemolojik boşluğa) güvenilmekte ve bunun son kertede ekonomik belirlenimle çakışacağına inanılmaktadır, yani, *doluyu oluşturmak için boşa güvenilmektedir* (ve örneğin, kuvvetler bileşiminin katışıksız *biçimsel* modeline bağlı kalınırsa, mevcut kuvvetlerin birbirlerini yok edebileceğini ya da engelleyebileceğini Engels görmektedir... Bu koşullarda global bileşkenin –örneğin– *boş* olmayacağını bize kanıtlayan nedir? Ya da, bu bileşkenin, her koşulda, *istenen bileşke,* yani *ekonomik bileşke olacağını,* politik ya da dini öteki bileşke olmayacağını bize kanıtlayan nedir? Bu biçimsel düzeyde kalırsak, *bileşkelerin içeriği hakkında, hiçbir bileşkenin içeriği hakkında hiçbir türlü güvence yoktur.*) Ya da, *beklenen sonuç son bileşkeye* gizlice *sızdırılır;* başka mikroskopik belirlenimler arasına, baştan beri, tekil iradenin koşullaması içinde makroskopik belirlenimlerin –ekonomi– sızdırıldığı açıkça görülür. Berideki durum hakkında söylemiş olduğum şeyi tekrarlamak zorundayım: Ya Engels'in kendi konusu (bireysel iradeler) hakkında ortaya attığı *sorun* içinde kalınır ve o zaman da paralelkenarların ve bileşkelerinin sonsuzluğunun epistemolojik boşluğu içine düşülür. Ya da, Marksist çözüm doğrudan doğruya *verilir* ve o zaman da *temellendirilmiş* olunmaz ve onu *aramaya* gerek yoktur.

Demek ki ortaya atılan sorun şudur: Niçin her şey *bireysel iradeler* düzeyinde bu kadar açık seçik ve bu kadar iyi düzenlenmişken, *ötede* ve *beride* boş ya da eşsözlü olmaktadır? Bu kadar iyi *ortaya konan*, içinde belirtildiği *konu*'ya bu kadar iyi denk dü-

şen sorun, başlangıçtaki nesnesinden *uzaklaşıldığı* andan itibaren nasıl oluyor da çözümsüz kalıyor? *Sorunun gerçekliğine de çözümün imkânsızlığına da* karar veren şeyin *başlangıçtaki konusu* olduğu fark edilmedikçe bu soru muammaların muammaası olarak kalır.

Engels'in tüm kanıtlaması gerçekten de, kuvvetler paralelkenarının fiziksel modelinde ilişkiye sokulmuş *bireysel iradeler* şeklindeki bu çok özel *konu*'ya takılı kalmıştır. *Hem yöntembilimsel hem de teorik hakiki önvarsayımı buradadır.* Gerçekten de modelin burada bir anlamı vardır: Bir *içerik* verilebilir ve *kullanılabilir*. Görünüşte "ilksel" olan düşmanlık, rekabet ya da işbirliği gibi çiftyanlı insani ilişkileri "betimler." Bu düzeyde, mikroskopik nedenlerin önceki sonsuz çeşitliliğini, gerçek, ölçülü ve görünür birimler içinde yeniden kavradığını sanabilir insan. Bu düzeyde rastlantı, insan olur; önceki hareket, bilinçli irade olur. Her şey burada başlar ve buradan yola çıkarak *çıkarsama* yapmaya başlanabilir. Ama talihsizlik, pek kesin bu temelin hiçbir şey kurmamasından, pek aydınlık bu ilkenin ancak geceye varmasından yanadır –tabii kendi içinde kalmıyorsa ve, ondan beklenen her şeyin hareketsiz kanıtı gibi, *kendi gerçekliğini* tekrarlayıp durmuyorsa... Tam olarak, *bu gerçeklik* nedir? *Bu gerçekliğin klasik burjuva ideolojisinin ve burjuva siyasal iktisadının önvarsayımlarının gerçekliğinden başka bir şey olmadığını* kabul etmek gerekir. Gerçekten de, bu klasik ideoloji nereden yola çıkmaktadır? *Conatus*'ların bileşimindeki Hobbes, genel iradenin üremesindeki Locke ve Rousseau; genel çıkarın üretilmesinde Helvétius ya da d'Holbach; atomculuk tavırlarında Smith ya da Ricardo (metinler çok boldur) değilse neresidir bu klasik ideolojinin kalkış noktası? Gerçekliğin kalkış noktası asla olmayan, gerçekliğin *temsilinin* kalkış noktası olan, burjuvazinin *hedeflerini* doğanın

içinde (yani sonsuza dek) *kurmaya* (sonsuzluk için kurmaya) yönelik *bir mit* için kalkış noktası bu ünlü *bireysel iradeler*'in karşı karşıya gelmesi değilse bu kalkış noktası nedir ki? Marx, *homo œconomicus mitini bu aşikâr önvarsayım içinde* gayet iyi eleştirmişken, Engels nasıl olur da bunu bu kadar naif olarak yeniden ele alabilir? Burjuva ekonomisinin kurgusu kadar iyimser bir kurguyla değilse de, Marx'tan ziyade Locke'a ve Rousseau'ya daha yakın bir kurguyla, bireysel iradelerin bileşkesinin ve bu bileşkelerin bileşkesinin gerçekten de *genel bir içeriği* olduğunu, *ekonominin son kertedeki belirleyiciliğini* gerçekten temsil ettiğini bize nasıl sunabilmektedir Engels? (Rousseau geliyor aklıma; birbirlerinden kopmuş ve kendini oluşturan tikel iradelerin, iyi yönlendirilmiş bir oylamasından bu mucizevi Minerva'nın –genel irade!– çıkmasını tüm gücüyle arzu etmiştir). On sekizinci yüzyıl ideologları (Rousseau hariç), kendi önvarsayımlarının *kendinden başka bir şey* üretmesini talep etmemişlerdi. Onlar yalnızca bu *önvarsayımın zaten temsil ettiği değerleri* kurmasını talep ediyorlardı ve bu nedenle, *onlar için, eşsözlülüğün bir anlamı vardı,* bu anlam Engels'e elbette yasaktı, o, önvarsayımın bile tersini bulmak *ister.*

Nihayet, bu nedenle Engels kendi metninde iddialarını neredeyse hiçe indirger. O halde bu şemadan ve bu "kanıtlama"dan bize ne kalmaktadır? Bu cümle tüm bileşkeler sistemini verdiğinden, son bileşke başlangıçtaki bireysel iradelerden birşeyler içerir: "*Her biri bileşkeye katkıda bulunur ve bu sıfatla bileşkenin içinde yer alır.*" Bu, *bambaşka bir bağlamda,* tarih üzerindeki etkilerinden ya da Tanrı öldüğüne göre, kendi tarihsel kişiliklerinin kabulünden kaygı duyacak kişileri *teskin edebilecek* bir düşüncedir. O zaman, bunun, tam bir umutsuz düşünce olduğunu, umutsuzluk, yani umut besleyebileceğini söylemek müm-

kün olabilir. (Engels'in "soru"suna, yani tarihin "yaratıcısız" zorunluluğunun doğuşu ve "temeli" sorusuna dayanan Sartre'ın, *bir başka kaynaktan esinini alsa da* tamamen felsefi argümanlarla *aynı konuyu sürdürmesi* rastlantı değildir).

Bize daha ne kalmaktadır? Son *bileşke*'nin uzun soluklu ekonomik belirleme olmadığı, ama... *"tarihsel olay"* olduğu şeklinde bir cümle. Demek ki bireysel iradeler *tarihsel olayları* meydana getiriyor! Ama yakından bakıldığında, şemanın bize *olay olasılığı*'nı verdiği (insanlar karşılaşır: Her zaman bir şey *olur*, ya da hiçbir şey, ki bu da bir olaydır: Godot'yu beklemek) son derece kesinlikle kabul edilebilir, ama şema *tarihsel olay olasılığını kesinlikle vermemektedir*, tekil olduğundan anonim olan, günleri ve geceleri içerisinde insanların *başına gelen* sonsuz şeyleri mevcut haliyle *tarihsel* olaydan ayırt eden nedeni kesinlikle vermemektedir. Sorunu *tersinden*, daha doğrusu *başka türlü* ortaya koymak gerekir (bir kereliğine!). Gerçekten de, *tarihsel-olmayan olayın (tanımsız) olasılığından yola çıkarak tarihsel olayı doğurma iddiasında bulunarak, tarihsel* bir olay asla açıklanamaz –hatta niceliği niteliğe dönüştüren yasanın özelliğiyle bile açıklanamaz. *Falanca* olayın *tarihsel* olmasını sağlayan şey, onun bir *olay* olması değil, *kendileri de tarihsel olan biçimler içine, mevcut haliyle tarihselin biçimleri içine (yapı ve üstyapı biçimleri) dahil* olmasıdır; bu biçimler, Engels'in, kusursuz biçimde *tanımlanabilir* ve *bilinebilir* (Marx ve onun ardından da Lenin'in tekrar ettiği gibi, ampirik, yani felsefi olmayan bilimsel disiplinler tarafından bilinebilir) biçimlerle ilgili ilksel modelinin yakınlığından vazgeçtiğinde bağlı kaldığı bu kötü sonsuzla hiç alâkası olmayan biçimlerdir. Bu biçimler altında meydana gelen bir olay, bu biçimler altında meydana gelme nedeni olan bir olay, *bu biçimler için olası*

bir içerik olan, bu biçimleri etkileyen, içeren, onları zorlayan ya da sarsan, onları kışkırtan ya da onların kışkırttığı, hatta onların seçtiği ya da ayıkladığı olay; işte, *tarihsel olay* budur. Demek ki bu biçimler her şeye hükmeder, Engels'in ortaya attığı *sahte* sorunun çözümüne önceden vâkıftırlar –aslında, çözüme bile vâkıf değillerdir, çünkü Engels'in tamamen *ideolojik* önvarsayımlardan yola çıkarak ortaya attığından *başka bir sorun* asla olmamıştır–, çünkü asla sorun olmamıştır!

Kuşkusuz, yine, *burjuva ideolojisi* için bir sorunun varlığı görünümü vardı: *ilkelerden* (*homo œconomicus* ile *politik ve felsefi* değişimleri) yola çıkarak tarih dünyasını tekrar bulmak; ki bu ilkeler bilimsel açıklama ilkeleri olmak bir yana, tersine ve yalnızca, burjuva ideolojisinin kendi *dünya imgesi*'nin, özlemlerinin, *ideal* programının yansısıydı (kendi özüne indirgenebilen bir dünya: Bireylerin bilinçli iradesi, eylemleri ve özel girişimleri...). Ama bu ideolojiyi Marx kesin olarak ortadan kaldırdığında –ki bu ideoloji yoksa bu sorun asla ortaya atılamaz– bu ideolojinin ortaya attığı sorun nasıl var olabilir, yani *bir sorun* nasıl hâlâ sorun kalabilir?

Bu çok uzun yorumu kapatmak için, iki saptama daha yapmama izin verin: Bir epistemolojik saptama ile bir tarihsel saptama.

Engels'in modelini düşünerek, her bilimsel disiplinin *belli bir düzeyde* kendini gösterdiğini belirteceğim; bu düzey özellikle *o disiplinin kavramlarının belli bir içeriğe sahip olabileceği bir* düzeydir (bu içerik yoksa, ancak hiçin kavramları olabilirler, yani kavram değildirler). Marx'ın *tarihsel teorisinin* düzeyi şudur: *Yapı, üstyapı* kavramlarının *ve tüm özelliklerinin* düzeyi. Ama *aynı bilimsel disiplin, kendisininkinden başka bir düzeyden* yola çıkarak, *hiçbir bilimsel bilgiyi* konu edinmeyen bir düzeyden yola çıkarak

(bizim örneğimizde koşulların çeşitliliğinden yola çıkarak kişisel iradelerin doğuşu; ve paralelkenarların sonsuzluğundan yola çıkarak son bileşkenin doğuşu...), *kendi konusunu ve bu konuya denk düşen kavramların olasılığını* yaratma iddiasında olduğunda, o zaman, *epistemolojik boşluğa* ya da bu boşluğun yarattığı başdönmesi anlamına gelen *felsefi doluluğa* düşer. Engels'in Bloch'a mektubunda giriştiği *kurucu* çabanın yazgısıdır bu: Burada epistemolojik boşluğu felsefi başdönmesinden ayırt etmenin imkânsızlığı görülür, çünkü bunlar *bir ve aynı şeydir*. Açık seçik ifade edilmiş bu paragrafta, türleriyle birlikte doğa bilimleri modellerinden ödünç alınma argümanlarla birlikte (sonuçta onların tamamen *ahlaki* tek *teminatı* bu argümanlardır), Engels bir *filozoftan* başka bir şey değildir. Referans "model"lerini kullanış tarzı felsefidir. Ama aynı zamanda ve öncelikle, *kuruluş projesiyle* felsefidir. Bu nokta üzerinde özellikle duruyorum, çünkü daha yakın tarihli bir başka örneğimiz de var. Sartre örneği; o da, tarihsel materyalizmin kavramlarını *felsefi olarak kurmaya* girişmiştir (bu konuda, Engels'i *biliyor* ve *dile getiriyor* olması onun Engels karşısındaki üstünlüğüdür). Sartre'ın, Engels'in cevabını ve argümanlarını kabul etmese de, *onun teşebbüsünü* özünde onayladığını görmek için *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin bazı sayfalarına (örneğin 68-69) bakmak yeter. İkisi arasında yalnızca araçlara dair bir tartışma vardır, ama bu noktada, aynı *felsefi* görev her ikisini de birleştirmektedir. Engels'in Sartre'a açtığı yolu kapatarak Sartre'ın kendi yolunda gitmesi engellenemez.

Ama bu durumda, Engels'in bazı metinlerindeki bu felsefi girişim sorununu ortaya atmak gerekir. Engels'de, dahice teorik sezgilerin yanısıra, tüm *"felsefe"*ye yönelik Marksist eleştirisinin berisine doğru bu geri dönüşün örnekleri niçin vardır? Bu sorunun cevabı, ancak Marksist düşünce ile "felsefe" ilişkileri tarihin-

de ve Marx'ın keşfinin kendi içinde taşıdığı (bir anlamda ideolojik-olmayan) yeni felsefi teoride bulunabilir. Elbette bu konuyu burada ele alacak değilim. Ama belki öncelikle, bu sorunu doğru olarak *ortaya koymanın*, sonra da çözmenin arzu ve imkânlarına sahip olmak için bu sorunun *varlığı*'na ikna olmak gerekir.

IV

"Piccolo": Bertolazzi ve Brecht

(Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar)

Burada, Milano'daki *Piccolo Teatro*'nun Temmuz 1962'de Théâtre de Nations'da verdiği olağanüstü temsilin hakkını teslim etmek istiyorum. Hakkını teslim etmek; çünkü Bertolazzi'nin *El Nost Milan* piyesine Parisli eleştirmenler genellikle hayalkırıklığıyla yaklaştılar ya da mahkûm etmeyi tercih ettiler,[1] ve bu nedenle de oyun hak ettiği seyirciden yoksun kaldı. Hakkını teslim etmek; çünkü modası geçmiş kekre oyunları seyrettirerek bizi başka yerlere çekmekle hiç alâkası olmayan Strehler'in seçimi ve sahnelemesi bizi modern dramatürji sorunlarının göbeğine fırlatıp atmaktadır.

Aşağıdakilerin anlaşılması için Bertolazzi'nin oyununu affınıza sığınarak kısaca özetliyorum.[2]

Üç perdelik oyunun birinci perdesi, 1890'lı yılların Tivoli'sinde, Milano'da geçer: Bir sonbahar akşamının kesif sisi içinde sefil bir halk lunaparkı. Bu sis bile İtalya'yı bizim mitlerimizdekinden farklı kılar. Ve, gün bitiminde, barakalar arasında dolanan halk, kumarbazlar, sirk ve fuardaki çekici şeyler: İşsizler,

1) "Epik melodram"... "kötü popüler tiyatro"... "Orta Avrupa'dan bulaşan sefalet edebiyatı"... "Ağlamaklı melodram"... "yalancı duyarlılığın en iğrenci"... "topukları aşınmış eski ayakkabı"... "Piaf için bir şarkı" "sefalet edebiyatı yapan melodram, gerçekçi aşırılıklar" (*Parisien-libéré, Combat, Figaro, Libération, Paris Presse, Le Monde* gazetelerinin kullandığı ifadeler)

2) Geçen yüzyıl sonunun Milanolu dram yazarı Bertolazzi, o dönemde "tiyatro zevki"ni belirleyen seyircinin –burjuva seyirci– hoşuna gitmeyecek oldukça tuhaf bir uslupta "doğrucu" oyunlar yazmakta inat ettiğinden pek parlak bir meslek yaşamı olmamıştır

küçük meslek sahipleri, dilenciler, gelecek arayan kızlar, birkaç kuruşun ardında koşan genç kadın ve erkekler, çakırkeyf subaylar, aynasızların izlediği yankesiciler... Bu halk da bizim mitlerimizdeki halk değildir: Akşam çorbasından (o da herkese değil!) ve geceden önce vakit öldürmeye çalışan bir alt-proletarya. Bu boş uzamda otuz kadar kişi dolaşıp durur, neyi bekledikleri belli değildir. Kuşkusuz bir şeyin başlamasını bekliyorlardır, gösterinin mi? Hayır, çünkü kapıların önünde kalacaklar, içeri giremeyeceklerdir. Hiçbir şeyin olup bitmediği yaşamlarında genel olarak bir şeyin başlamasını beklemektedirler. Bekliyorlar. Yine de, sahnenin sonunda çok kısa bir an içinde bir "tarih"in ana hatları, bir yazgı figürü belirir. Nina adlı genç bir kız, sirk ışıklarıyla büyülenmiş ruh haliyle, bezdeki bir yırtıktan, tehlikeli gösterisini yapan palyaçoya bakar. Gece olmuştur. Bir an için zaman durmuştur. Nina'ya sahip olmak isteyen serseri Togasso kızın peşindedir. Kısacası, meydan okuma, geri çekilme, yola çıkış. Yaşlı bir adam oradadır, "ateş yiyici": Her şeyi görmüş olan Nina'nın babası. Olaylar arasında bağlar kurulmuştur, bu bir dram olabilir.

Bir dram mı? İkinci perde de dram adamakıllı unutulmuştur. Günün ortasındayız, bir aşevinin geniş salonunda. Burada da sıradan insanlardan oluşan bir kalabalık, aynı halk, ama başka kişiler: Aynı sefil işlerde çalışanlar ve işsizler, geçmişin yıkıntıları, şimdiki zamanın dramı ya da kahkahaları: Küçük esnaf, dilenciler, bir arabacı, yaşlı bir Garibaldi'ci, kadınlar, vs. Dahası, fabrika inşaatında çalışan birkaç işçi de o *lumpen-proletarya*'dan farklıdır: Onlar sanayiden, politikadan söz ederler ve kısmen de gelecekten, ama kısmen, onların da hali kötüdür. Bu, Roma'nın fethinden ve *Risorgimento* yıllıklarından 20 yıl sonraki Milano'ya uzaktan benzemektedir: Kral ve Papa tahtlarındadır, halk sefalet

içinde. Evet, ikinci perdenin günü birinci perdedeki gecenin hakikatidir: Bu halkın yaşamı da düşleri gibi hikâyeden yoksundur. Yaşamaktadırlar; hepsi bu: Yemek yerler (yalnızca işçiler fabrika sireni öttüğünde giderler), yemek yer ve beklerler. Hiçbir şeyin olmadığı bir yaşam. Sonra, perdenin en sonunda, görünür bir nedeni olmadan, Nina sahneye girer ve onunla birlikte de dram gelir. Palyaçonun öldüğünü öğreniriz. Kadınlar ve erkekler yavaş yavaş çekip giderler. Togasso ortaya çıkar, kızı sıkıştırır, cebindeki paraları almaya çalışır. Topu topu birkaç hareket. Baba ortaya çıkar. (Nina, uzun masanın ucunda ağlamaktadır). Baba yemek yemez: İçki içer. Şiddetli bir kavganın ardından Togasso'yu bıçakla öldürecektir, sonra ürkerek, yaptığı işin ağırlığı altında ezilerek kaçacaktır. Burada da, uzun süren yerinde saymalardan sonra kısa bir aydınlanma anı.

Üçüncü perde, kadınların gece barınmak için sığındığı yurdun üzerinde tan sökmektedir. Duvara sokulmuş oturan yaşlı kadınlar kâh konuşmakta, kâh susmaktadır. Her tarafından sağlık fışkıran güçlü kuvvetli bir köylü kadın, köyüne dönmeye karar vermiştir. Kadınlar önümüzden geçerler: Yine tanımadığımız kadınlar. Yardım derneği yöneticisi bir kadın, çanlar çaldığında etrafındaki herkesi ayine götürecektir. Sonra, sahne boşalır, dram ortaya çıkar. Nina sığınma evinde uyumaktadır. Babası, hapse girmeden önce son bir kez onu görmeye gelir: Hiç olmazsa Nina için, onun şerefi için öldürdüğünü bilmelidir... ama andan her şey tersine döner: Nina babasına karşı, onun Nina için beslediği yanılsamalara ve yalanlara karşı, mitlere karşı dikilir; o mitlerle birlikte babası da yok olacaktır. Çünkü Nina tek başına kurtaracaktır kendini, böyle olması gerekir. Yalnızca gece ve sefalet anlamına gelen bu dünyayı terk edecek, zevkin ve paranın hüküm sürdüğü başka bir dünyaya girecektir. Togasso haklıydı.

Gereken bedeli ödeyecektir, kendini satacaktır, ama sonuçta öteki tarafta, özgürlük ve hakikat tarafında olacaktır. Şimdi sirenler çalmaktadır. Artık kırık bir bedenden başka bir şey olmayan baba onu kucaklar, sonra çekip gider. Sirenler hâlâ çalmaktadır. Nina, dimdik, gün ışığına çıkar.

İşte, birkaç kelimeyle özetlendiğinde bu oyunun temaları ve temaların ortaya çıkış düzeni böyledir. Kısaca, pek az şey vardır. Yine de yanlış anlamaları besleyecek kadar çok, ama onları dağıtacak ve onların yüzeyinin ardındaki şaşırtıcı derinliği keşfetmeyi sağlayacak kadar yeterli.

İlk yanlış anlama, doğal olarak, "sefalet edebiyatı yapan melodram"dır. Ama bunu geçersiz kılmak için gösteriyi "yaşamış" olmak ya da ne kadar tasarruflu davranıldığını düşünmüş olmak yeterlidir. Çünkü dram, melodram öğeler içerse de, tümüyle melodramın eleştirisidir. Gerçekten kızının hikâyesini melodram tarzında yaşayan babadır, yalnızca kızının macerasını değil, öncelikle kızıyla ilişkileri içindeki kendi yaşamını da böyle yaşar. Kızı için hayali bir durum kurgusu yaratmış olan ve onu yürek yanılsamaları içinde yetiştirmiş olan odur; beslediği yanılsamalara vücut ve anlam versin diye kızını umutsuzca zorlamış olan odur: Kızından gizlediği dünyayla her türlü temas karşısında onun saflığını korumak istemiş ve onun tarafından anlaşılmaktan umudunu kestiğinde de Kötülük'ü getiren kişiyi –Togasso– öldürmüştür. O anda, kızını bu dünyanın yasasından esirgemek için hazırladığı mitleri gerçekten ve derinlemesine yaşar. Baba o anda bir melodram figürüdür, "dünyanın yasası" karşısında aldanan "yürek yasası"dır. Nina'nın reddettiği şey tam da bu kasıtlı bilinçsizliktir. Nina dünyayı gerçekten deneyimlemek istemektedir. Palyaçoyla birlikte yeniyetmelik düşleri ölmüştür.

Togasso ise hem çocukluk mitlerini hem de babasının mitlerini hep birlikte süpürerek onun gözlerini açmıştır. Togasso'nun şiddeti bile onu sözcüklerden ve görevlerden kurtarmıştır. Nihayet, ahlakın yalnızca bir yalan olduğu bu dünyayı çıplak ve acımasız haliyle görmüştür; kurtuluşunun yalnızca kendi ellerinde olduğunu, sahip olduğu tek malı –körpe vücudunu– keyfince paraya dönüştürerek ancak öteki dünyaya geçebileceğini anlamıştır. Üçüncü perdenin sonundaki büyük tartışma, Nina'nın babasıyla tartışmasından daha fazla bir şeydir: Bu, "yüreğin" sefil yanılsamaları ile yanılsamasız dünyanın tartışmasıdır, melodram dünyasıyla gerçek dünyanın tartışmasıdır, Bertolazzi'ye ve Strehler'e suçlama olarak yöneltilen melodram mitlerini hiçliğe fırlatıp atan dramatik bilinçlenmedir. Bu suçlamada bulunanlar, oturdukları yerden yöneltmek istedikleri eleştirinin aynısını oyunda bulabilirler.

Ama daha derindeki ikinci bir neden, bu yanlış anlamayı ortadan kaldırır. Oyun "zaman"ının dikkat çekici ritmini gösterdiğimde, oyunun "ortaya çıkış"ını açıklayarak bu nedeni hissettireceğim kanısındayım.

İçsel ayrışmasıyla dikkat çekici bir oyundur bu. Üç sahnenin de aynı yapıyı ve hemen hemen aynı içeriği temsil ettiği fark edilmiştir: Ağır ağır yaşanan, uzun ve boş bir zaman ile dolu bir zamanın, kısacası yıldırım hızındaki bir zamanın birlikte varlığı. Birbirleriyle rastlantısal ya da epizodik ilişki içinde olan çok sayıda kişiyle dolu bir uzam ile ölümcül bir çatışma içinde düğümlenmiş ve üç kişinin –baba, kız, Togasso– bulunduğu kısa bir uzamın birlikte varlığı. Başka deyişle, yaklaşık kırk kişinin ortaya çıktığı, ama dramın ancak üç kişi arasında cereyan ettiği bir oyun. Dahası, bu iki zaman arasında ya da bu iki uzam arasında *aşikâr* hiçbir ilişki yoktur. Zamanın kişileri yıldırım gibi geçen

anın kişilerine yabancı gibidir: Düzenli olarak yerlerini onlara bırakırlar (sanki dramın kısa fırtınası onları sahneden kovmakta gibidir!) ve onların ritmine yabancı bu an yok olur olmaz, bir sonraki perdede başka yüzler altında geri gelirler. Bu ayrışmanın gizil anlamı derinleştirildiğinde, oyunun odak noktasına varılır. Çünkü seyirci, birinci perdeyle üçüncü perde arasında, hayal kırıklığına uğramış çekinceden şaşkınlığa, sonra da tutkulu bir benimsemeye geçtiğinde bu derinleşmeyi gerçekten yaşar. Burada bu yaşanmış derinleştirme üzerinde düşünmek ve seyirciyi ister istemez etkileyen bu gizil anlamı yüksek sesle dile getirmek istiyorum. Önem taşıyan soru şudur: Ayrışma bu anlatım yüklü noktada nasıl meydana gelebilmektedir? Ve ayrışmayı oluşturan nedir? İlişki yokluğunu oluşturan ve aklayan gizil bir ilişkinin varlığını ileri sürmeyi sağlayan bu ilişki yokluğu nedir? Görünüşte birbirine yabancı ve yine de yaşanmış bir ilişkiyle birleşmiş bu iki zamansallık biçimi nasıl bir arada var olabiliyor?

Cevap, şu paradoksta yatar: Hakiki ilişkiyi oluşturan şey, tam da ilişki yokluğudur. Oyun, bu ilişki yokluğunu ortaya çıkartarak ve yaşatarak orijinal anlamına erişmektedir. Kısacası, burada, 1890'da Milano'daki halk yaşamının kroniğine dayalı bir melodramla karşı karşıya olduğumuzu sanmıyorum. Karşı karşıya olduğumuz melodram bilinci, bir varoluşun eleştirisine uğramaktadır: 1890 yılında Milano alt-proletaryasının varoluşu. Bu varoluş olmadan hangi melodram bilincinin söz konusu edildiğini bilemeyiz; melodram bilincinin bu eleştirisi olmadan Milano alt-proletaryasının varoluşunun gizil dramını –güçsüzlüğünü– kavrayamayız. Gerçekten de, üç perdenin özünü oluşturan bu sefil yaşam kroniği ne anlama gelir? Bu kroniğin zamanı niçin mükemmel biçimde tipleştirilmiş, mükemmel biçimde anonim ve birbirinin yerine geçebilir varlıkların bu geçit töreninden

ibarettir? Ana hatlarıyla belirtilmiş bu karşılaşmaların, edilen lafların, girişilen kavgaların zamanı niçin tam anlamıyla boş bir zamandır? Birinci perdeden ikinciye, sonra üçüncü perdeye geçildiği ölçüde, bu zaman niçin sessizliğe ve hareketsizliğe doğru eğilim göstermektedir? (Birinci perdede, sahnede, hâlâ yaşam belirtisi ve hareket vardır; ikinci perdede herkes oturmuştur ve bazıları şimdiden susmaya başlamıştır; üçüncü perdede yaşlı kadınlar duvarın bir parçasıdır) Bu sefil zamanın gerçekte var olan içeriğini göstermek için değil midir bu? Hiçbir şeyin meydana gelmediği bir zaman, umutsuz, geleceksiz bir zaman, geçmişin kendisinin de tekrar içinde donduğu bir zaman (yaşlı Garibaldi'ci), fabrikayı inşa etmekle uğraşan duvarcıların politik gevelemeleri arasında gelecek zamanın kısmen kendini aradığı bir zaman, davranışların ne devamının ne de etkisinin olduğu, her şeyin yaşam seviyesindeki, "gündelik yaşam" seviyesindeki birkaç ilişkiyle, boşa çıkan tartışma ya da ağız dalaşlarıyla özetlendiği bir zaman, ya da kendi boşunalıklarının bilincinin hiçliğe dahil ettiği bir zaman[3] –kısacası, tarihe benzeyen hiçbir şeyin henüz olmadığı durdurulmuş bir yaşam, boş ve boşmuş gibi yaşanan bir yaşam: Kendi koşullarının zamanı.

Bu ilişki altında, ikinci perdenin sahnelenmesi kadar ustaca bir şey olamaz! Çünkü bize tam da *bu zamanın doğrudan algısını* vermektedir. Birinci perdede, boş Tivoli meydanının yalnızca işsizlerin ya da gün batımında büyüleyici ışık ve yanılsamalar arasında gezinmeye gelen dalgın kişilerin gevşek, uyuşuk hareketlerine bırakılmış olmasından kuşku duyulabilir. İkinci perdede, kapalı ve boş bir küp biçimindeki bu aşevinin, bu insanların içinde bulundukları durumun zamanını temsil ettiği gerçeğine direnile-

3) Kavga edenleri ayırmak, çok canlı hissedilen acıları unutturmak konusunda bu küçük grup tam bir zımni suç ortaklığı içindedir, tıpkı, bu yaşamın tüm kargaşa ve çalkantılarını hakikatine –sessizliğe, hareketsizliğe, hiçliğe– indirgemek isteyen genç işsiz çift gibi.

mez. Pislik içinde ve yıpranmış dev bir duvarın dibinde ve erişilmeyecek kadar yüksek bir tavanın neredeyse sınırında, yılların kısmen sildiği, ama hep okunabilir kural yazılarıyla kaplı, işte: Sahne kenarına paralel, iki kocaman uzun masa, biri ön planda, diğeri ikinci planda; arkada, duvarın hemen karşısında, aşevine giriş yolunu kapatan yatay bir demir çubuk. Erkekler ve kadınlar oradan girecektir. Tam sağda, masaların bulunduğu hizayı kesen yüksek bir bölme duvarı salonu mutfaklardan ayırmaktadır. İki gişe, biri içkiler için, diğeri çorba için. Bölme duvarının arkasında mutfaklar, üstünde duman tüten tencereler, ve soğukkanlı aşçıbaşı. Birbirine paralel masalardan oluşan, geniş, çıplak alan, bitmek bilmeyen duvarlarla, dayanılmaz boşlukta ve sadelikte bir yer ortaya çıkar. Birkaç adam masaya oturmuştur. Orada burada dururlar. Cepheden ya da arkadan görülmektedirler. Oturdukları pozisyonda, cepheden ve arkadan konuşacaklardır. Onlar için çok büyük, asla dolduramayacakları kadar büyük bir mekân. Ara sıra alaycı laflar edeceklerdir, ama boşuna yerlerinden kalkacaklar, yakınlarında oturan birine laf yetiştirmeye çabalayacaklardır; o kişi, masaların ve sıraların üzerinden, karşılık vermesi gereken bir laf etmiştir, ama masaları ve sıraları aşmaları imkânsızdır, bunlar kendilerine hâkim olan sessiz, kımıltısız düzen içinde aralarında daima dururlar. Bu uzam, onların yaşam zamanıdır. Adamlardan biri burada, bir diğeri orada. Strehler onları dağıtmıştır. Oldukları yerde kalacaklardır. Yemek yiyerek, yemeğe ara vererek, tekrar yiyerek. O zaman tavırların kendisi de tüm anlamlarını yeniden kazanır. Sahnenin önünde, cepheden görülen biri; yüzü, iki eliyle tutmaya çalıştığı tabağın ancak biraz yükseğinde. Kaşığını doldurup, bitmek bilmeyen bir hareketle biraz yukardaki ağzına kadar götürürken geçen zaman; ağzı, nihayet doludur, en ufak lokmayı bile kaybetmediğine emin olmak için tayını ağ-

zında kontrol eder, yutmadan önce ölçer. O zaman, ötekilerin de aynı hareketleri yaptıkları sırttan fark edilir: Dirseklerin yukarı doğru kaldırılmasıyla sırtları dengesini yitirir ve öyle kalır, – yemek yerken görülürler, yokturlar, tıpkı diğer yok olanlar gibi, onlar da böyle görülür, ötekiler, Milano'da ve dünyanın tüm büyük şehirlerinde, aynı kutsal tavırlarla yemek yiyenler, çünkü onların tüm yaşamı budur ve hiçbir şey onların zamanlarını başka türlü yaşamalarını sağlayamaz. (Acelesi varmış gibi görünenler yalnızca duvarcılardır, çünkü siren yaşamlarını ve işlerini duraklara ayırmaktadır.) İnsanların yaşadıkları zamanla derin ilişkileri, uzamın yapısında, yerlerin ve insanların dağılımında, temel tavırların süresinde hiç bu kadar güçlü gösterildi mi, bilmiyorum.

İşte, işin özü: "Kronik"in bu zamansal yapısına karşı bir başka zamansal yapı çıkar: "Dram"ın zamansal yapısı. Çünkü dramın (Nina'nın) zamanı doludur: Birkaç ani şimşek, düğümlenmiş bir zaman, "dramatik" bir zaman. Tarih içinden geçmemenin imkânsız olduğu bir zaman. Karşı konulmaz bir güçle içerden hareket eden ve kendi içeriğini kendi yaratan bir zaman. Bu en yetkin diyalektik zamandır. Ötekini ve uzamsal temsil yapılarını ortadan kaldıran bir zaman. Erkekler aşevinden çıktığında ve orada yalnızca Nina, baba ve Togasso kaldığında, bir şey aniden yok olur: Sanki yemeğe gelmiş davetliler kendileriyle birlikte tüm dekoru da götürmüşlerdir (Strehler'in dehası: İki perdeyi tek bir perde haline getirmek ve iki ayrı perdeyi *aynı dekorda* oynamak), duvarların ve masaların bulunduğu uzamını da, bu yerlerin mantığını ve anlamını da sanki alıp götürmüşlerdir; bu görünür ve boş uzamın yerine, görünmez ve yoğun bir başka uzamı sanki tek bir çatışma ikâme edebilirmiş gibi; geridöndürülemez, tek boyutlu, düğümü drama doğru sürükleyen, sonuçta oraya sürüklemesi gereken, sanki gerçekten dram varmış gibi...

Bertolazzi'nin piyesine derinlik veren tam da bu karşıtlıktır. Bir yanda, hiçbir şeyin olmadığı, eyleme, gelişmeye kışkırtan iç gerekliliğin olmadığı, diyalektik-olmayan bir zaman; diğer tarafta, iç çelişkisi sonucu kendi oluşumunu ve sonucunu yaratmaya yönelmiş diyalektik bir zaman (çatışmanın zamanı). *El Nost Milan*'ın paradoksu, diyalektiğin burada, sahnenin bir köşesinde, bir yerlerde ve perdelerin sonunda, deyim yerindeyse, yanlamasına, ortaya konuşarak rol oynamasıdır: Bu diyalektiği (yine de göründüğü kadarıyla, her tiyatro eseri için kaçınılmazdır) boşuna bekleriz: kişiler onu önemsemez. Kendi zamanında ilerler ve ancak sonda varır, önce gecede, hava ünlü gecekuşlarıyla doluyken, sonra saat öğleyi çaldığında, güneş çoktan battığında, nihayet şafak söktüğünde. Bu diyalektik, her zaman için herkes gittiğinde gelir.

Bu diyalektiğin "gecikmesi"ni nasıl anlamalı? Hegel'de ve Marx'ta bilincin gecikmiş olması gibi mi gecikmiştir? Ama bir diyalektik nasıl gecikebilir? Yalnızca, bir bilincin öteki adı olma koşuluyla.

Eğer *El Nost Milan*'ın diyalektiği, ortaya konuşarak, sahnenin bir köşesinde yaşanıyorsa, bir bilincin diyalektiğinden başka bir şey olmadığı içindir: Babanın ve onun melodramının bilinci. Ve bu nedenle bu bilincin imhası, her türlü gerçek diyalektiğin ön koşuludur. Marx'ın *Kutsal Aile*'de Eugène Sue'nün kişilerine ayırdığı analizleri burada hatırlayalım.[4] Dramatik davranışlarına yol açan içgüdü, burjuva ahlakının mitleriyle özdeşleşmeleridir; bu

4) Marx'ın metninde (*Kutsal Aile*, éd. Costes, II, s. 85-136; III, s. 5-124) sarih bir melodram tarifi yoktur. Ama bize melodramın doğuşunu verir. Sue de bunun canlı kanıtıdır.

a) *Paris Esrarı*'nda ahlakın ve dinin "doğal" varlıklara *yapıştığı* görülür (sefaletlerine ya da bahtsızlıklarına rağmen böyledirler) Zahmetli yapışma! Rodolphe'un sinizmi, papazın ahlaki şantajı, polisin, hapishanenin, kapatılmanın ıvır zıvırı, vs. gerekir. Sonunda "doğa" teslim olur: Yabancı bir bilinç onu yönetecektir (ve onun kurtuluşu hak etmesi için felaketler çoğalacaktır)

(4 dipnotun devamı 171 sayfada)

zavallılar kendi zavallılıklarını ahlaki ve dini bilinç argümanları içinde yaşarlar: Ödünç yırtık pırtık giysiler altında. Kendi sorunları, hatta durumları kılık değiştirir. Melodram, bu anlamda, gerçek bir durumun üzerine yapışmış yabancı bir bilinçtir. Melodram bilincin diyalektiği, ancak bu bilincin dışardan (burjuva ahlakının yüceltimlerinin ve yalanlarının aldatmacaları dünyasından) ödünç alınması bedeliyle mümkündür ve yine de bu bilin-

b) Bu "yapışma"nın kökeni göze çarpar: Bu ödünç bilinci bu "masumlar"a dayatan, Rodolphe'dur. Rodolphe ne halktır, ne de "masum." Ama halkı "kurtarmak" istemektedir (bu anlaşılmaktadır), ona bir canı olduğunu, bir Tanrı'nın var olduğunu, vs. öğretmek istemektedir – kısacası, uslu durması için halka taklit edeceği bir burjuva ahlakını gerektiğinde zorla vermektedir.

c) Şu anlaşılır ki (Marx, III, s. 75-76: "Sue'de kişiler... kendi düşünceleri gibi, edimlerinin hareket halindeki bilinci gibi ve yazarın onları şu ya da bu biçimde hareket ettirmesini belirlemiş olan edebi niyetler gibi patlamaya hazırdırlar.") Sue'nün romanı kendi tasarısının itirafıdır: "Halk"a edebi bir mit vermek, ki bu kâh sahip olması gereken bilince yönelik hazırlık dersleridir, kâh da halk olmak için (yani "kurtulmak" için, yani itaatkâr, felç olmuş, uyuşmuş, kısacası ahlaklı ve dindar olmak için) sahip olması gereken bilinçtir. Popüler melodram mitini halk için icat edenin burjuvazinin kendisi olduğu, halka gece "sığınakları"nı, aşevlerini, vs. verirken aynı zamanda da ona (büyük basındaki tefrikaları, ucuz "romanları") sunduğu ya da dayattığı bundan daha nobranca ifade edilemez: Kısacası, oldukça iyi düşünülmüş önleyici bir hayırseverlik sistemi.

d) Kurulu düzene uygun eleştirmenlerin çoğunun melodram karşısında müşkülpesentlik rolü oynaması yine de dikkat çekicidir. Sanki onların içinde, burjuvazi melodramı kendisinin yaratmış olduğunu *unutmuş* gibidir! Ama bu keşfin modasının geçtiğini açıkyüreklilikle söylemek gerekir: Günümüzde "halk"a dağıtılan mitler ve hayırişleri başka türlü ve daha kurnazca örgütlenmektedir. Aslında bunun başkaları için bir keşif olduğunu ve sizin hayırişlerinizin, resepsiyonun tam ortasında, açık açık gelip sağ tarafınıza oturduğunu –ya da sizin kendi sahneleriniz üzerinde hiç rahatsızlık duymadan gelip gösteriş yaptığını– görmenin elbette çok yersiz kaçtığını söylemek gerekir! Örneğin bugün Kalp Postası'nın (modern zamanların popüler "mit"idir) egemen fikirlerin manevi konserine davet edildiğini hayal edebilir miyiz? Mertebeleri karıştırmamak gerekir.

e) Başkalarına yasak edilen şeyi kendimize serbest bırakabileceğimiz doğrudur (bu eskiden onların bilincindeki "büyükler"in iziydi): Rol değişimi. Soylu bir Kişi, oyun gereği servis merdivenini kullanabilir (kendisinin halka verdiği ya da bıraktığı şeyi ödünç alabilir). Bu durumda her şey bu kaçamak mübadelenin ima ettiği şeyde, ödünç almanın kısa vadeliliğinde ve bunun şartlarındadır: Kısacası, hiçbir şeye aldanılmadığının, hatta başkalarını aldatmak için kullanılan araçlara bile kanılmadığının kanıtlandığı (bu kanıta ihtiyaç var mıdır?) oyunun ironisinde. Kısacası, "halk"tan mitler, onun için imal edilen ve ona dağıtılan (ya da satılan...) tapon mallar ödünç alınmak istenebilir, ama ancak onları usulüne uygun hazırlamak ve uygun biçimde "işlemek koşuluyla." Bu düzen içinde, büyük "işleyiciler" olabileceği gibi (Bruant, Piaf, vs.) vasatları da bulunur (Jacques kardeşler). Kendi yöntemlerinin üzerine çıkmış biri "halktan biri" olabilir. Bu nedenle, halka olması için dayatılan o halk, popüler "mit"in halkı, melodram kokulu halk olmayı (olmamayı) oynamak gerekir. Bu melodram yine de sahneyi (hakiki sahneyi: tiyatronunkini) hak etmez. Kabarede yavaş yavaş tadını çıkarır

f) Sonuç olarak, ne bellek yitimi ne ironi, ne tiksinti ne minnet, bir eleştirinin gölgesi olabilir

ce kökten yabancı bir düzeyin (aşağı-tabaka) *bilinciymiş* gibi yaşanmalıdır. Sonuç: Bir yanda melodram bilinci ile diğer yanda melodram kişilerinin varlığı arasında, açıkça ifade edersek, *çelişki* olamaz. Melodram bilinci, kendi koşullarıyla çelişki içinde değildir: Bu tamamen başka bir bilinçtir; belirli bir koşula dışardan dayatılmıştır, ama onunla diyalektik ilişki içinde değildir. Bu nedenle, melodram bilinci ancak gerçek koşullarını bilmeme ve kendi miti içerisinde bunlara karşı barikat kurma koşuluyla diyalektik olabilir. Dünyadan korunarak, bu bilinç, bir başkasının paldır küldür düşmesi türünden bir felakette huzur bulan soluk soluğa bir çatışmanın tüm fantastik biçimleri içinde zincirlerinden boşanır: Bu gürültü patırtıyı yazgısı olarak ve soluksuz kalmasını da diyalektik olarak kabul eder. Diyalektik burada boşlukta döner, çünkü gerçek dünyadan sonsuza dek kopmuş boşluğun diyalektiğinden başka bir şey değildir. Bu yabancı bilinç, kendi koşullarıyla çelişki içine girmez, ancak bu sayede, onun "diyalektiği"yle kendinden çıkabilir. Ona bir kopuş –ve bu hiçliğin kabulu– gerekir: Bu diyalektiğin diyalektik-olmamasının keşfi.

Sue'de asla bulunmayan işte budur: Ama *El Nost Milan*'da görürüz bunu. Son perde nihayet oyundaki ve yapısındaki paradoksu gösterir. Nina babasıyla çatıştığında, onu düşleriyle birlikte geceye gönderdiğinde, babasının melodram bilincinden ve onun "diyalektiği"nden de kopar. Onun zincirlerinden boşalttığı bu mitler ve çatışmalar Nina için bitmiştir artık. Babayı, bilinci, diyalektiği; hepsini fırlatıp atar ve öteki dünyanın eşiğinden geçer, sanki olayların o tarafta cereyan ettiğini göstermek ister gibidir, her şeyin başladığı, her şeyin zaten başlamış olduğu öte tarafta; yalnızca bu zavallı dünyanın sefaletinin değil, onun bilincinin gülünç yanılsamalarının da başladığı yer orasıdır. Ancak bir sahne parçasını hak eden, asla istila etmeyi ya da egemen ol-

mayı başaramadığı bir hikâyenin yan bölümünü hak eden bu diyalektik, bir yanlış bilincin gerçek bir durumla ilişkisini çok doğru biçimde temsil eder. Sonuçta sahneden kovulan bu diyalektik, bilincin içeriğine yabancı, gerçek deneyimin dayattığı zorunlu kopuşun onaylanmasıdır. Nina, kendisini günden ayıran kapıyı aştığında, yaşamının ne olacağını henüz bilmemektedir, belki de kaybedeceğini henüz bilmemektedir. Biz ise onun en azından gerçek dünyaya gitmek için yola çıktığını bilmekteyiz, bu dünya, hata dışında, parânın dünyasıdır, ama aynı zamanda sefaleti üreten ve "dram" bilincine varana dek sefalete kendini dayatan dünyadır. Marx'ın, popüler bile olsa, bilincin yanlış diyalektiğini geçersiz kılıp öteki dünyanın –Sermaye'nin dünyasının– deneyimine ve incelenmesine geçtiğinde söylediği şey buydu.

Belki benim burada durmam istenir ve piyes hakkında düşündüklerimin yazarının niyetini aştığı –ve aslında Strehler'e ait olan şeyi Bertolazzi'ye atfettiğim– itirazı yöneltilebilir. Yine de bu saptamanın anlamı olmadığını söyleyebilirim, çünkü burada tartışma konusu edilen şey, piyesin gizil yapısıdır, başka bir şey değil. Bertolazzi'nin aşikâr niyetlerinin bir önemi yoktur: Sözcüklerin, kişilerin ve oyundaki eylemin ötesinde önemli olan şey, yapısındaki temel öğelerin iç ilişkisidir. Daha ötéye gideceğim. Bertolazzi'nin bu yapıyı bilinçli olarak istemiş olması ya da bilinçsizce yaratmış olması da önemli değildir: Bu yapı onun eserinin özünü oluşturmaktadır, hem Strehler'in yorumunu hem de seyircinin tepkisini anlaşılır kılan tek şey budur.

Strehler bu eşsiz yapının[5] içerimlerine dair keskin bir bilince

5) "Eserin ana özelliği, henüz iyi tarif edilemeyen bir hakikatin ani ortaya çıkışlarından oluşur... *El Nost Milan* yarım sesli bir dramdır, sürekli olarak geriye döndüren, yeniden düşündüren bir dramdır, yeniden farklılaşma için bir zamandan diğerine kendini belirginleştiren, bir kırbaç ucunun anı şaklamaları gibi uzun, gri bir hattan oluşur. Kuşkusuz bu nedenle Nina'nın ve babasının bazı önemli çığlıkları özellikle trajik bir belirginlik kazanır... Eserin bu gizli yapısına vurgu yapmak amacıyla, piyesin yapısında kısmi bir reforma gidilir. Bertolazzi'nin ongördüğü dört perde, ikinci ile üçüncü perdelerin kaynaştırılmasıyla üçe indirilmiştir..." (Gösterinin tanıtım broşürü)

sahip olduğu için, onun sahnelemesi ve oyuncu yönetimi bu bilince tâbi kılındığı için seyirci altüst olmuştur. Seyircilerin heyecanı yalnızca bu ince eleyip sık dokuyan popüler yaşamın "mevcudiyeti"yle açıklanamaz; günü birlik yaşayan ve ayakta kalmaya çalışan, kaderine boyun eğen, kimi zaman kahkahanın, anlık olarak dayanışmanın, daha çok da sessizliğin rövanşını üstlenen bu halkın sefaletiyle açıklanamaz; Nina'nın, babasının ve Togasso'nun şimşek gibi ani dramıyla da açıklanamaz: Esas olarak bu yapının ve derin anlamının bilinçsiz olarak algılanmasıyla açıklanır. Bu yapı hiçbir yerde sergilenmemiştir, hiçbir yerde bir söylemin ya da bir karşılıklı konuşmanın konusu olmamıştır. Görünür falanca kişinin ya da olay akışının algılanması gibi, oyunun içinde hiçbir yerde doğrudan doğruya algılanamaz. Yine de burdadır, halkın zamanı ile dram zamanının zımni ilişkisinde, karşılıklı dengesizliklerinde, hiç durmadan yaptıkları "gönderme"lerde ve nihayet, hakiki ve hayal kırıcı eleştirilerindedir. Strehler'in sahnelemesinin, bu mevcudiyeti açık seçik bilinç terimleriyle ifade etmeden, seyirciye algılasın diye sunduğu şey, bu gizil, yürek paralayıcı ilişkidir, görünürde önemsiz, yine de belirleyici olan bu gerilimdir. Evet, bu seyirci piyeste piyesi aşan bir şeyi alkışlıyordu; belki yazarını da aşan, ama Strehler'in piyese vermiş olduğu bir şeyi: Gizlenmiş bir anlam, sözcüklerden ve tavırlardan daha derin bir anlam, yazgılarını asla üzerinde düşünmeden yaşayan kişilerin doğrudan yazgısından daha derin bir anlam. Bizim için kopuş ve başlangıç demek olan, bir başka dünyanın ve bir başka bilincin vaadi anlamına gelen Nina'nın kendisi de ne yaptığını bilmemektedir. Burada, gerçekten, bilincin gecikmiş olduğunu haklı olarak söyleyebiliriz – çünkü, hâlâ kör bile olsa, sonuçta gerçek bir dünyaya gözünü dikmiş bir bilinçtir bu.

* * *

Eğer bu düşünülmüş "deneyim" oluşmuşsa, başka deneyimleri de, anlamları üzerinde sorgulayarak aydınlatabilir. Burada Brecht'in büyük oyunlarının ortaya attığı ve ilkeleri içinde, uzaklaştırma etkisi ya da epik tiyatrö etkisi kavramlarıyla belki de eksiksiz bir çözüme ulaşmamış olan sorunları düşünüyorum. Bertolazzi'nin oyununda karşılaştığımız dışarıya konuşmadaki diyalektik yapının, disimetrik-eleştirel gizil yapının, yine özü itibarıyla, *Cesaret Ana* ve (hepsinden de çok) *Galileo* gibi oyunların yapısıyla aynı olması beni son derece etkiledi. Burada, birbirine eklemlenmeyen, birbirleriyle ilişkisiz, birlikte var olan, kesişen, ama deyim yerindeyse asla birbirine rastlamayan zamansallık biçimleriyle karşılaşırız; diyalektik olarak birbirine düğümlenen, yerelleşmiş, ayrı ve havada gibi, yaşanmış olaylarla karşılaşırız; içsel bir ayrışmanın, çözümsüz bir başkalığın damgasını taşıyan eserler.

(Kendinin diyalektik olduğunu sanan ve her zaman diyalektik geçinen) bilinç yanılsamalarının, yanlış diyalektiğin (çatışma, dram, vs...), bunun özü olan ve anlaşılmayı bekleyen hayal kırıcı gerçeklik aracılığıyla hakiki bir eleştirisinin imkânını temellendiren şey, bu özgül gizil yapının dinamiğidir ve özel olarak da diyalektik bir zamansallık ile diyalektik-olmayan bir zamansallığın apaçık ilişki içinde olmayan birlikte-varlıklarıdır. Örneğin, *Cesaret Ana*'da, Cesaret Ana'nın körlüğünün kişisel dramları karşısında, açgözlülüğünün sahte aciliyetleri karşısında savaş; örneğin *Galileo*'da, hakikatin sabırsız bilincinden daha yavaş ilerleyen bu hikâye, kısa ömründe asla kalıcı olarak "edinilemeyen" bir bilinç için de hayal kırıcı olan bu hikâye... Bilinç yanılsamalarının içkin eleştirisini sağlayan şey, bu sözümona diyalektiğin gözünde, başka, ilgisiz olan ve görünürde diyalektik-olmayan bir gerçekliğin, (kendi durumunu diyalektik-dramatik kipte yaşayan ve

tüm dünyanın kendi içsel itkileriyle harekete geçtiğine inanan) bir bilinçle bu örtük karşı karşıya gelişidir. Olayların söylenmiş ya da söylenmemiş olmasının pek önemi yoktur (bunlar Brecht'te mesel tarzında ya da *songs* olarak söylenmiştir): Nihai kertede bu eleştiriyi gerçekleştiren şey, sözcükler değildir, oyunun yapı öğeleri arasındaki güçlerin iç ilişkileri ve ilişkisizlikleridir. Çünkü gerçek eleştiri ancak içkin olarak vardır; ve bu eleştiri bilinçli olmadan önce, öncelikle gerçek ve maddidir. Bu disimetrik, merkezsiz yapının materyalist nitelikteki tüm teatral teşebbüsler için temel kabul edilip edilemeyeceği sorusunu kendime sormaktayım. Bu koşulun analizinde daha ileriye gidersek, Marx'ta temel oluşturan şu ilkeyi kolaylıkla buluruz: Hiçbir ideolojik bilinç biçimi, kendi iç diyalektiğiyle içinden çıkan şeyi kendi içinde tutamaz, *dar anlamda, bilincin diyalektiği yoktur*: Kendi iç çelişkileri sayesinde gerçekliğin kendisine varan bilincin diyalektiği yoktur; kısacası, Hegelci anlamdaki her "görüngübilim" imkânsızdır: Çünkü bilinç gerçeğe iç gelişimi yoluyla değil, *kendinden başka* olanın kökten keşfiyle erişir.

Brecht, bir oyunun anlamını ve içerimlerini kendinin bilinci olarak tematikleştirmeyi reddederek, klasik tiyatronun sorunsalını bu çok kesin anlamla altüst etti. Benim bu altüst edişten anladığım şey, seyircide hakiki ve faal yeni bir bilinç yaratmak için Brecht'in dünyasının, kendini kavramaya ve kendinin bilinci biçiminde eksiksiz bir şekilde kendini temsil etmeye yönelik tüm iddialarını kendinden dışlamayı kaçınılmaz olarak gerektirdiğidir. Klasik tiyatro, dramı, koşullarını ve "diyalektiğini" merkezi bir kişinin yansıtıcı bilincinde tümüyle düşünülmüş olarak bize sunar (Shakespeare ile Molière'i ayırmak ve onların yarattığı istisnalar sorusunu ortaya atmak gerekir) – kısacası, tüm anlam, konuşan, davranan, düşünen, oluşan bir insan varlığında, bir bilinç-

te yansır: Bizim için dramın kendisidir bu. "Klasik" estetiğin bu biçimsel koşulunun (diğer ünlü "birim"leri yöneten dramatik bir bilincin merkezi birliği) maddi içeriğiyle sıkı bir ilişki içinde olması kuşkusuz rastlantı değildir. Burada ileri sürmek istediğim şey, klasik tiyatronun konusunun ya da temalarının (politika, ahlak, din, şeref, "şan", "tutku", vs...) tam anlamıyla ideolojik temalar oldukları ve böyle kaldıklarıdır, asla sorgulanmazlar, yani ideolojik doğaları eleştirilmez ("tutku"nun kendisi de, "görev" ya da "şan"ın karşısına çıkarıldığında, ideolojik bir kontrpuan'dan başka bir şey değildir – asla ideolojinin fiili anlamda yok olması değildir). Ama, eleştirilmeyen bu ideoloji, bir toplumun ya da bir ideolojinin (kendini tanımasını değil) tanınmasını sağlayan "aşina", "iyi bilinen" ve şeffaf mitler değilse nedir ki? Kendini tanımak için yansıdığı ayna, özellikle kendini tanımak için parçalaması gereken bu ayna değilse nedir ki? Bir toplumun ya da bir dönemin ideolojisi, bu toplumun ya da bu dönemin kendinin bilinci değilse nedir ki? Yani, kendi mitlerinin şeffaflığı içinde dünyasının tümlüğünü yaşayan kendine dair bilinç figürü içinde kendi biçimini kendiliğinden, doğallıkla bulan, bu biçimi içeren ve arayan dolaysız bir maddeden başka nedir ki? Bu mitlerin (bu haliyle ideolojinin) klasik dönemde niçin *genel olarak* tartışma konusu edilmediği sorusunu burada sormak istemiyorum. Kendinin gerçek bir eleştirisinden yoksun (gerçek bir politika, ahlak ve din teorisinin araçlarına sahip olmayan, buna ihtiyaç da duymayan) bir dönemin kendisini eleştirel-olmayan bir tiyatro içinde, yani (ideolojik) maddesi "kendine dair bilinç" estetiğinin biçimsel koşullarını gerektiren bir tiyatro içinde temsil etmeye ve tanımaya eğilim göstereceği sonucunu çıkarabilmek benim için yeterlidir. Oysa, tam da Brecht'in bu biçimsel koşullardan kopmasının nedeni, onların maddi koşullarından zaten kopmuş olmasıdır. Onun yetkin

şekilde yaratmak istediği şey, insanların içinde yaşadıkları kendiliğinden ideolojinin eleştirisidir. Bu nedenle, kendine dair bilinç (ve klasik türevleri: Birlik kuralları) olan ideoloji estetiğinin bu biçimsel koşulunu oyunlarından dışlamak zorundadır. Onda (her zaman "büyük oyunlar"dan söz ediyorum) hiçbir kişi, dram koşullarının tümünü, düşünülmüş bir biçimde, kendi içinde barındırmaz. Onda, bütünlüklü, şeffaf, tüm dramın aynası olan kendine dair, ideolojik bilinç figüründen başka bir şey asla değildir, tüm dünyayı kendi dramı içinde tutar, ama şu yaklaşıklıkla ki, bu dünya ahlakın, politikanın ve dinin dünyasından, kısacası mitlerin ve uyuşturucuların dünyasından başka bir şey değildir. Bu anlamda Brecht'in oyunları tam anlamıyla merkezsizdir, çünkü onların merkezi olamaz, çünkü, yanılsama ile dolu, naif bu bilinci, bu dünyanın merkezi olmak isteyen bilinci, istediği şey yapmayı reddeder. Bu nedenle merkez, Brecht'te, söylemeye cesaret edebilirsem, her zaman yandadır ve kendine dair bilincin demistifikasyonu söz konusu olduğu ölçüde, merkez her zaman farklılaşmıştır, her zaman ötededir, yanılsamanın gerçeğe doğru aşılma hareketi içindedir. Bu temel nedenden dolayı, gerçek üretim olan eleştirel ilişki, kendi için tematize edilemez: Bu nedenle, hiç kimse kendi içinde "hikâyenin kıssadan hissesi" değildir – birinin sahne kenarına doğru ilerlemesi, maskesini çıkarması ve piyes bittiğinde "ders çıkarması" hariç (ama o zaman da dışardan akıl yürüten, daha doğrusu hareketi sürdüren –"bizim elimizden bu kadarı geldi, araştırma sırası sizde"– bir seyirciden başkası değildir).

Oyunun gizil yapısının dinamiğinden niçin söz etmek gerektiği artık kuşkusuz görülmektedir. Oyun, aktörlere ya da ifade edilen ilişkilere değil, kendiliğinden ideolojinin içinde yabancılaşmış kendi bilinçleri (Cesaret Ana, oğulları, aşçı, papaz, vs...) ile gerçek yaşam koşulları (savaş, toplum) arasında mevcut dina-

mik ilişkilere indirgendiği ölçüde oyunun yapısından söz edilebilir. Kendi içinde soyut (kendi bilinçleri açısından soyut – çünkü bu soyut, somut hakikattir) bu ilişki, kişilerde, tavırlarında, edimlerinde ve "tarih"lerinde ancak onları içerirken aşan bir ilişki olarak temsil edilebilir ve sunulabilir; yani soyut yapısal öğeleri, onların dengesizliğini ve dolayısıyla dinamiklerini işleten bir ilişki olabilir (örnek: *El Nost Milan*'da zamansallığın farklı biçimleri –dramatik kitlelerin dışsallığı, vs...). Bu ilişki, tüm eleştirel projeyi tahrip etmeden hiçbir "kişi" tarafından özlü biçimde tematikleştirilemeyeceğinden kaçınılmaz olarak gizil bir ilişkidir: Bu nedenle, tüm eylemin içinde, tüm kişilerin varlığı ve tavırları içinde içerilmiş kalsa bile, onların bilinçlerini aşar, anlamı derindedir –ve bu nedenle onlar için karanlıktır; aktörler için görünmez olduğu ölçüde seyirci için görünürdür– ve bu nedenle, verili olmayan ve –kapsayan, kapsadığı için de doğuran başlangıçtaki gölgeden çıkarılır gibi– ayırt edilmesi, ele geçirilmesi gereken bir algı kipi üzerinde seyirci için görünürdür.

Belki bu saptamalar Brecht'çi uzaklaştırma etkisi teorisinin ortaya çıkardığı sorunu belirginleştirmeyi sağlayabilir. Buradan yola çıkan Brecht, seyirci ile sunulan oyun arasında yeni bir ilişki yaratmak istemektedir: Eleştirel ve aktif bir ilişki. Seyirciyi "kahraman"ın yazgısına bağlayan ve tüm duyumsal güçlerini tiyatronun *katarsis*'ine yatıran özdeşleşmenin klasik biçimlerinden kopmak istemişti. Seyirciyi gösteriyle mesafeli bir yere yerleştirmek istemişti, ama ne seyirciyi kaçırtacak ne de yalnızca gösteriden zevk alacak bir duruma sokmak istemişti. Kısacası, seyirciyi tamamlanmamış oyunu tamamlayacak, ama gerçek yaşamda tamamlayacak bir aktör haline getirmek istemişti. Brecht'in bu derin tezi belki çoğu zaman yalnızca uzaklaştırmanın teknik öğeleriyle yorumlandı: Tüm "etki"nin, tüm lirizmin ve tüm "coşkulu

sözler"in aktörlerin oyunundan sürgünü; "fresko halinde" oyun; göze batan her türlü abartıyı silmek ister gibi sahnelemede sadelik (krş. *Cesaret Ana*'da karanlık ve küllü toprak renkleri); "yavan" ışık: Okurun zihnini konjonktürün dış bağlamına (gerçeklik), vs. bağlayacak yorum-panoları. Bu tez aynı zamanda, özdeşleşme görüngüsüne ve bu görüngünün klasik desteği olan kahramana dayalı psikolojik yorumlara da yol açmıştır. Özdeşleşmenin taşıyıcısı (olumlu ya da olumsuz) kahramanın ortadan kaybolması, uzaklaştırma etkisinin koşulu olarak da verilebilir (daha çok kahraman: daha çok özdeşleşme –kahramanın ortadan kaldırılması Brecht'in "materyalist" kavrayışına bağlıdır– tarihi yapanlar "kahramanlar" değil, kitlelerdir...). Oysa, bu yorumların kuşkusuz önemli, ama belirleyici olmayan nosyonlar olarak kalıp kalmadıklarını ve çok özel bu eleştirel ilişkinin seyircinin bilincinde oluşup oluşmadığını anlayabilmek için teknik ve psikolojik koşulların ötesine gitmek gerekir mi sorusunu kendime soruyorum. Başka deyişle, seyirci ile oyun arasında bir mesafenin doğması için, bu mesafenin bir anlamda oyunun bağrında üretilmiş olması gerekir; yoksa yalnızca (teknik) işleyişinde ya da kişilerin psikolojik kipliğinde değil (bunlar gerçekten kahraman mıdırlar, değil midirler? *Cesaret Ana*'da, bir ordunun üzerine doğru gelmekte olduğundan habersiz uyuyan şehri cehennemi trampetiyle uyarırken çatının üzerinde tüfekle öldürülen dilsiz kız aslında "olumlu kahraman" değil midir? "Özdeşleşme", geçici olarak, bu ikincil kişi üzerinde rol oynamaz mı?). Bilinç yanılsamalarının eleştirisi ve gerçek koşullarının ortaya çıkışı olan bu mesafe, oyunun bağrında ve iç yapısının dinamiğinde hem üretilmiş hem de temsil edilmiştir.

Seyirci-gösteri ilişkisini ortaya atmak için buradan yola çıkmak gerekir (gizil yapının dinamiği oyunun içinde bile bu mesa-

feyi üretir). Burada da Brecht yerleşik düzeni altüst eder. Klasik tiyatroda her şey basit görünebilir: Kahramanın zamansallığı biricik zamansallıktır, geri kalan her şey ona tâbidir, rakipleri bile onun ölçülerindedir, rakibi olabilmeleri için bu gereklidir; onlar da kahramanın zamanını, ritmini yaşıyorlardı, onun bağımlılık alanı içindeydiler, ona bağımlıydılar. Rakip *onun* rakibiydi: Çatışmanın içinde, kahraman kendisine ne kadar aitse rakip de ona aitti, onun ikiziydi, yansısı, tersi, gecesi, kışkırtıcısı, kendine karşı dönmüş bilinçdışıydı. Evet, onun yazgısı, Hegel'in yazdığı gibi, bir düşmanınki gibi kendi bilinciydi. Bu nedenle, çatışmanın içeriği kahramanın kendi bilinciyle özdeşleşiyordu. Ve doğal olarak seyirci oyunu kahramanla "özdeşleşerek", yani onun kendi zamanıyla, kendi bilinciyle, ona sunulmuş olan tek zaman ve tek bilinçle "yaşıyor" gözüküyordu. Bertolazzi'nin oyununda ve Brecht'in büyük oyunlarında bu karışıklık, ayrışmış yapıları nedeniyle imkânsız hale gelir. Demek istediğim, Brecht'in oyunlarında kahramanların olmamasının nedeni Brecht'in onları oyunlarından sürüp atması değildir; bunların hepsi oyunun içinde kahraman olarak kalsa bile, oyun onların kahramanlığını imkânsız kılar, ortadan kaldırır, onları, bilinçlerini ve bilinçlerinin yanlış bilincini ortadan kaldırır. Bu indirgeme yalnızca eylemin etkisi değildir, ya da bazı popüler kişilerin yazgısal olarak yapacakları kanıtlamanın (tema üzerinde: ne Tanrı ne Sezar) etkisi de değildir; ertelenmiş bir hikâye gibi anlaşılan oyunun sonucunun etkisi de değildir: Ayrıntılar ya da süreklilik düzeyinde değil, oyunun yapısal dinamiğinin daha derin düzeyinde gerçekleşir.

Bu noktaya iyi dikkat edilmeli: Buraya kadar yalnızca oyundan söz ettik, – artık seyircinin bilinci söz konusudur. Sanılabileceği gibi bunun yeni bir sorun olmadığını, aynı sorun olduğunu tek kelimeyle belirtmek istiyorum. Yine de, bunu kabul et-

mek için, düşünceyi bulandıran seyirci bilincine dair klasik iki modeli benimsememeye öncelikle razı olmak gerekir. İlk zararlı model, yine –ama bu kez seyircideki– kendine dair bilinç modelidir. Tamam, seyirci "kahraman" ile özdeşleşmez: Uzakta tutulur. Ama bu durumda yargılayan, hesapları yapan ve çözüm çıkaran kişi oyunun dışında kalmaz mı? Size Cesaret Ana gösterilir. O oynayacaktır. Siz de yargılayacaksınız. Sahnede körleşme figürü – koltukta aydınlık bilinç figürü, iki saatin sonunda bilinçsizlik bilince yöneltilir. Ama rollerin bu paylaşımı, kesinliğin sahneye vermeyi reddettiği şeyi salona geri verir. Aslında, seyirci, oyunun hoşgörü gösteremeyeceği bu mutlak kendine dair bilinç asla olamaz. Oyun kendi "öykü"sünün "Nihai Yargı"sını içermediği gibi, seyirci de oyunun Nihai Yargıcı değildir. O da oyunu, sorgulanan bir yanlış bilinç kipinde görür ve yaşar. Seyirci, oyundaki şahsiyetlerin, onlar gibi ideolojinin kendiliğinden mitleri içinde, yanılsamaları ve ayrıcalıklı biçimleri içinde ele alınan kardeşi değil midir? Oyun onu kendi karşısında mesafeli tutmuşsa, ona hoşgörülü davranıldığı ya da Yargıç olması istendiği için değildir – tersine onu bu görünür mesafe içine, bu "yabancılık" içine almak ve dahil etmek içindir, – onu aktif ve canlı eleştiri demek olan bu mesafenin ta kendisi yapmak içindir.

Ama o zaman, seyirci bilincine ilişkin ikinci modeli de kuşkusuz benimsememek gerekir – reddedene kadar bilincine musallat olan özdeşleşme modelini de benimsememeli. Burada sorunu, gerçekten cevap veremeyeceğimden, açık seçik ortaya koymak istiyorum: Seyirci bilincinin statüsünü düşünmek için, (kahramanla) özdeşleşme kavramını anımsadığımızda, şüpheli bir özümsenme riski görülmez mi? Özdeşleşme kavramı, kesinliği içerisinde, psikolojik bir kavramdır ve daha kesin olarak analitiktir. Sahnenin önünde oturan seyircideki psikolojik süre-

cin etkinliğini tartışacak değilim. Ama, kontrol edilen psikolojik durumlarda gözlenebilecek, betimlenebilecek ve tarif edilebilecek yansıma, yüceltme, vs. görüngülerinin, bir-temsile-tanık-olan-seyirci'ninki kadar özgül, karmaşık bir davranışı açıklayamayacağını söylemek gerekir. Bu davranış öncelikle toplumsal ve kültürel-estetik bir davranıştır, bu nedenle de aynı zamanda ideolojik bir davranıştır. (Kesin psikolojik anlamları içindeki özdeşleşme, yüceltme, bastırma gibi) somut psikolojik süreçlerin bunları aşan bir davranışa dahil olmasını açıklamak kuşkusuz önemli bir görevdir. Ama bu ilk görev, psikolojizme düşme ihtimalinden dolayı, ikinci görevi ortadan kaldıramaz: Seyirci bilincinin özgüllüğünün tarifi. Eğer bu bilinç saf bir psikolojik bilince indirgenemezse, eğer toplumsal, kültürel ve ideolojik bir bilinçse, bu bilincin gösteriyle ilişkisi yalnızca psikolojik özdeşleşme biçiminde düşünülemez. Kahramanla (psikolojik olarak) özdeşleşmeden önce, seyirci bilinci, gerçekten de, oyunun ideolojik içeriği içinde ve bu içeriğin kendine özgü biçimleri içinde görülür. (Bir başkası görünümü altında kendiyle) özdeşleşmenin vesilesi olmadan önce, gösteri, esas olarak, kültürel ve ideolojik bir kabulün vesilesidir.[6] Kendinin bu kabulü, ilke olarak, (psi-

6) Kendinin bu kabulünün, son kertede, ideolojinin yazgısını yöneten gerekliliklerden kaçtığını sanmamalı. Gerçekten de sanat, kendinin kabulü olduğu kadar kendini tanıma istencidir de. Demek ki kökeninde burada edinildiğini varsaydığım birlik vardır; bu birlik (esas olarak) sınamayı sınırlandırmak amacıyla edinilmiştir, kültürel ve ideolojik görüngü olarak temsil olasılığını kuran mitlerin, temaların, ortak özlemlerin bu paylaşımını sınırlandırır – bu birlik aynı zamanda onaylanmış bir birlik olduğu kadar istenmiş ya da reddedilmiş bir birliktir de. Başka deyişle, tiyatro dünyasında ya da daha genel olarak estetik dünyada ideoloji, özü gereği, insanlığın politik ve toplumsal mücadelelerinin gürültü ve sarsıntılarının sağır edici biçimde ya da bangır çınladığı bir kavganın ya da bir anlaşmazlığın yeri olmaya sürekli devam eder. Seyirci tavrını anlamak için (özdeşleşme gibi) saf psikolojik süreçleri öne çıkarmanın tuhaf olduğunu itiraf etmeliyim; bu süreçlerin etkileri çoğu zaman kökten ertelenmiştir – perde açılmadan hiçbir şey işitmek istemeyen ya da perde açıldığında, sunulan eserde ya da yorumunda kendilerini bulmayı reddeden profesyonel ya da benzeri seyirciler vardır. Bolca bulunan örnekleri aramak için başka yere gitmeye gerek yoktur. Bertolazzi, onu başarısız ve sefil biri yapmış olan on dokuzuncu yüzyıl sonu İtalyan burjuvazisi tarafından reddedilmemiş miydi? Ve hatta burada, Paris'te, Haziran 1962'de, o ve Strehler, İtalyan halkının geniş bir kesimi tarafından benimsenmiş ve kabul görmüşken, Parisli kamu vicdanı yöneticileri tarafından anlaşılmadan, gerçekten anlaşılmadan mahkûm edilmemişler miydi?

kolojik özdeşleşme süreçlerinin kendilerini psikolojik olarak mümkün kılan) temel bir özdeşliği varsayar: Aynı akşam için, aynı yerde bir araya gelmiş seyircilerle oyuncuları birleştiren özdeşlik. Evet, biz öncelikle gösteri denen bu kurum tarafından birleştirilmişizdir, ama daha derinden, itiraf etmesek de bizi yöneten aynı mitler, aynı temalar, kendiliğinden yaşanan aynı ideoloji bizi birleştirir. Evet, özellikle yoksullarınki; *El Nost Milan*'da olduğu gibi, hiçbir Tarih'in harekete geçiremediği bir zaman karşısında aynı bitkinlik, aynı ezilme içinde olmasak da, aynı ekmeği yeriz, aynı öfkelerle, aynı isyanlarla, aynı taşkınlıklarla doluyuzdur (bu olası hazırlık halinin hiç unutulmadığı bellekte en azından). Evet, Cesaret Ana gibi, içimizde değilse de, kapımızın önünde, iki adım ötemizde aynı savaş vardır, aynı körce dehşet, gözlerde aynı kül, ağızda aynı toprak vardır. Gecemiz aynıdır, şafağımız aynı, bilinçdışı denen aynı uçurumların yakınından geçeriz. Aynı hikâyeyi paylaşırız –ve her şey buradan başlar. Bu nedenle, ilke olarak, biz kendimiziz, öncelikle, oyun bile – ve bu durumda çıkış yolunu biliyor olmamızın ne önemi vardır, çünkü bizden başka bir yere asla varmayacaktır, yani yine bizim dünyamıza varacaktır. Bu nedenle, yola çıkıştan itibaren, yanlış bir soru olan özdeşleşme sorusu, daha sorulmadan önce bile, kabulün gerçekliği tarafından cevaplanmıştır. O zaman, tek soru, bu örtük özdeşliğin yazgısının, kendinin bu dolaysız kabulünün yazgısının ne olacağını bilmektir: Yazar ne yapmıştır? Eser Sahibi'nin, Brecht'in ya da Strehler'in harekete geçirdiği oyuncular ne yapacaktır? Bu ideolojik kendini tanıma ne olacaktır? Asla kurtulamadığı mitlerini derinleştirerek, kendine dair bilincin diyalektiği içinde tükenecek midir? Oyunun merkezine bu son-

suz aynayı mı koyacaktır? Yoksa onun yerini değiştirecek, onu yan taraflara fırlatacak, onu alacak ve kaybedecek, terk edecek, geri gelecek, onu uzaktan yabancı –ve pek gerilimli– güçlere tâbi kılacak ve sonunda, tıpkı bir bardağı uzaktan kıran bu fiziksel titreşim gibi, toprakta bir kırıntı yığınından başka bir şey kalmayacak mıdır aniden?

Son olarak, daha iyi ortaya konmuş bir sorun olması için, bu tarif denemesini yeniden ele almak istersek; –seyircinin bilincinin oyunun kendisi *olduğu* görülecektir, – bu temel nedenle, seyircinin, kendisini oyuna önceden bağlayan bu içerikten ve oyunun içinde bu içeriğin oluşumundan, yani figürü ve mevcudiyeti oyun olan bu kendi bilincinden yola çıkarak oyunun *ürettiği* yeni sonuçtan başka bilinci yoktur. Brecht haklıydı: Tiyatronun konusu, bu hareketsiz kendini bilme-bilmemenin –"diyalektik" bile olsa– yorumu olmaksa eğer, seyirci müziği önceden bilir: Kendi müziğidir o. Tersine, tiyatronun konusu bu dokunulmaz figürü sarsmak, hareketsiz olanı harekete geçirmek, yanılsamalı bilincin mitik dünyasının bu kımıltısız alanını harekete geçirmek ise, o zaman, oyun, seyircinin içindeki yeni bir bilincin oluşumu, üretimi olur – her bilinç gibi tamamlanmamış; ama bu tamamlanmamışlık onu harekete geçirir, fethedilen bu mesafe, edimsel eleştirinin bu tükenmez eseri onu harekete geçirir; oyun yeni bir seyircinin ürünüdür, seyir bittiğinde başlayan bu oyuncunun, oyunu tamamlamak için, ama yaşamda tamamlamak için başlayan bu oyuncunun ürünüdür.

Geri dönüyorum. Ve aniden, karşı konulmaz bir şekilde, *soru* bana hücum ediyor: Peki ya bu kendince beceriksiz ve üstünkörü birkaç sayfa, tamamlanmamış anlamını bende sürdü-

ren, tüm oyuncuları ve dekorları çoktan ortadan kaldırılmışken, sessiz söyleminin *yükselişini* benim içimde, bana rağmen arayan, bir haziran akşamının bu meçhul piyesinden, *El Nost Milan*'dan başka bir şey değilse?

Ağustos 1962.

V

Karl Marx'ın "*1844 Elyazmaları*" *(Siyasal İktisat ve Felsefe)*

1844 Elyazmaları'nın yayımlanması gerçek bir *olay* olmuştur. *La Pensée* dergisi okurlarının dikkatini bunun üzerine çekmek istiyorum.[1]

Elyazmaları'nın yayımlanması öncelikle *edebi* ve *eleştirel* bir olaydır. Fransız okurlar *1844 Elyazmaları*'na bugüne kadar ancak Costés Yayınları'nın tercümesinden erişebiliyorlardı (Molitor. *Œuvres Philosophiques,* c. VI). Bu metni kullanmak zorunda kalmış olanlar, kendi deneyimleriyle bilirler ki, önemli açıklamalardan yoksun, hata ve belirsizliklerle dolu bu kısmi metin ciddi çalışmalar için malzeme olamaz. E. Bottigelli'nin her türlü övgüye değer çalışması sayesinde artık *güncellenmiş* bir baskıya sahibiz (olabilecek en güncel baskıdır bu; çünkü Bottigelli Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü'nün yapmış olduğu en son okuma ve düzeltme çalışmalarının bilgisinden yararlandı). Eser en rasyonel düzeni içinde (MEGA'nın düzeni), kesinliği, titizliği bakımından kayda değer bir çeviriyle ve açıklayıcı notlandırmalarıyla sunuldu; şunu da eklemeliyim ki, –bu da çok önemlidir– çeviri, *teorik olarak güvenilirdir* (iyi bir çevirmenin, *bir çevirmenden öte* olması gerektiği kesin koşulu olmadan iyi bir çevirmen olamayacağı açıktır: İyi bir çevirmen aslında bir uzmandır; yalnızca yazarın düşüncesinden haberdar ve bu düşünceye nüfuz etmiş biri olmakla kalmaz, yazarın beslendiği kavramsal ve ta-

1) Emile Bottigelli'nin sunumu, tercümesi ve notlarıyla, Editions Sociales

rihsel evreni de bilir. *Elyazmaları*'nın çevirisi örneğinde, bu koşul yerine gelmiştir.).

Elyazmaları'nın yayımlanması, aynı zamanda, *teorik* bir olaydır. Marx'ın savunucuları ile muarızları arasındaki polemiklerde otuz yıldan beri ön planda rol oynamış bir metinle karşı karşıyayız. Bottigelli, bu büyük tartışma içerisinde rollerin nasıl paylaşıldığını çok iyi açıklamaktadır. Bu önemli metnin ünlenmesi öncelikle sosyal-demokratlar (başta, eserin ilk editörleri olan Landshut ve Mayer), sonra da tinselci filozoflar, varoluşçular, görüngübilimci filozoflar sayesindedir; ama, tahmin edilebileceği gibi, hem Marx'ın anlayışına, hem de Marx'ın *oluşumu*'nun basitçe kavranmasına çok yabancı bir anlayış içerisinde bunu yapmışlardır. Ekonomik-Felsefi Elyazması, Marx'ın hem etik, hem (aynı anlama gelmek üzere) antropolojik, hatta dini yorumlanışlarını besledi. Perspektif duyusu ve görünür "nesnelliği"yle *Kapital* bile, temel felsefi ifadesini bu metinde ve kavramlarında –öncelikle *yabancılaşma, hümanizma, insanın toplumsal özü* gibi kavramlarında– bulan bir gençlik sezgisinin geliştirilmesi olarak görüldü. Marksistler ise, bilindiği gibi, ancak iş işten geçtikten sonra tepki göstermeyi akıllarına getirdiler ve tepkileri de çoğu zaman kaygıları ve acelecilikleri ölçüsündeydi: Marx'ı *bütün olarak* savunma ve rakiplerinin tezlerini üstlenme eğilimi gösterdiler, böylece 1844 metninin *teorik* prestijine aşırı değer verdiler; ama bunu *Kapital'in yararına* yaptılar. Bottigelli'nin, bu noktada, önemli yorumları vardır (s. IX, XXXIX). Bu yorumlar, hiçbir ciddi yorumcunun kaçamayacağı bir talebe giriş niteliği taşır: Yeni ve kesin bir araştırma *yöntemi* tanımlamak; ileriye ya da geriye dönük benzerlikler bulma şeklindeki basit yöntemden farklı, *"başka bir yöntem"* (s. X). Bir mücadele argümanı, mahkûmiyet bahanesi ya da savunma tabyası olmuş bu *Elyazmaları*'nı

bundan böyle kesin bir yöntemle *ele alabiliriz, ele almalıyız*: Marx'ın düşüncesinin oluşumunun bir *uğrağı* olan *Elyazmaları*, entelektüel bir oluşumun tüm uğrakları gibi, kuşkusuz geleceğe yönelik bir vaattir, ama aynı zamanda da *tekil* ve indirgenemez bir *şimdiki zamanı* belirginleştirir, sınırlarını çizer. Bottigelli'nin bu eleştirilemeyecek tercümeyle bize *ayrıcalıklı bir nesne* verdiğini söylemek abartı olmaz. Bu nesne Marksistleri teorik olarak iki anlamda ilgilendirir: Marx'ın düşüncesinin *oluşumunu*, dahası *dönüşümünü* içermektedir; aynı zamanda da Marksist ideoloji teorisini, kendi yöntemini uygulama ve sınama konusunda örnek bir vesileyle sunmaktadır.

Son olarak, bu tercümenin önem taşıyan tarihsel ve teorik bir Önsöz'le sunulduğunu da eklemeliyim. Bu sunuş bizi yalnızca temel sorunların içine dahil etmekle kalmaz, aynı zamanda bu sorunları yerli yerine koyar ve aydınlatır.

Gerçekten de, *1844 Elyazmaları*'nı Marx'ın önceki metinleriyle karşılaştırdığımızda *Elyazmaları*'nın *özgül* niteliği nedir? *Kökten* yeni olarak getirdiği şey nedir? Cevap şu *olgu*'da yatmaktadır: *Elyazmaları, Marx'ın siyasal iktisatla buluşması*'nın, *siyasal iktisadı keşfinin* sonucudur. Kuşkusuz Marx, kendisinin de söylediği gibi, ekonomik düzeydeki sorunlar üzerine görüş belirtme "ihtiyacı"nı ilk kez hissetmiş değildir (örneğin, daha 1842'de, odun hırsızlığı sorunu tarımsal feodal mülkiyetin durumunu tümüyle ifade etmektedir; örneğin, yine 1842 tarihli sansür ve basın özgürlüğü üzerine makale de "sanayi"nin gerçekliğiyle ilgiliydi, vs. vs.) ama o dönemde Ekonomi'yle ancak ekonomik sorunlar olarak ve *politik* tartışmalar dolayısıyla karşılaşıyordu: Kısacası, siyasal iktisatla değil, bir *ekonomik politika*'nın belirli etkileriyle ya da toplumsal çatışmaların bazı ekonomik koşullarıyla karşılaşıyordu (*Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleş-*

tirisi). Ama *1844 Elyazmaları*'nda, Marx *bizzat* siyasal iktisada meydan okumaktadır. Engels, İngiltere üzerine "dahice eskizleri"nde ona bu yolu açmıştı. Ama, Engels'in bu teşviği kadar, politikanın içinde çözülemeyen çatışmaların nedenini politikanın ötesinde arama gerekliliği de Marx'ı bu buluşmaya itmişti. Bu *ilk buluşma*'yı dikkate almadan *Elyazmaları*'nı kavramak güçtür. Bu açıdan önem taşıyan Paris döneminde (Şubat-Mayıs 1844) Marx tamamen klasik ekonomistlerle (Say, Skarbek, Smith, Ricardo) ilgilenir, bol bol not alır; bu notların izi *Elyazmaları*'nın gövdesinde görülür (birinci bölümde uzun alıntılar vardır), – sanki Marx *bir olguyu kaydetmek* ister gibidir. Ama bu olguyu kaydederken bile, *bu olgunun,* en azından okuduğu ekonomistlerde, *hiçbir şeye dayanmadığını,* havada kaldığını ve kendi *ilkesinden* yoksun olduğunu saptar. Demek ki, siyasal iktisatla karşılaşma, Marx açısından, tek ve aynı hareket içinde, siyasal iktisada *eleştirel tepki* ve onun *temellerini* titizlikle araştırmadır.

Siyasal iktisadın *temellenmemiş* olduğu inancı Marx'a nereden gelmektedir? Siyasal iktisadın –kabul etmese ve ifade etmese de– saptadığı ve kaydettiği *çelişkilerden* kaynaklanmaktadır: Ve tüm bu çelişkilerin başında da, emekçilerin büyüyen *yoksullaşmasıyla* –siyasal iktisadın modern dünyadaki yükselişini kutladığı– bu eşsiz *zenginlik* arasındaki çelişki gelir. Mülk sahiplerinin zenginliğinin işçilerin yoksulluğu üzerinde yükseldiği şeklindeki bu cılız argüman üzerinde kendini inşa eden bu iyimser bilimin çektiği sıkıntı, yenilgisi burada yatmaktadır. Onun gözden düşmesinin nedeni de budur. Marx ekonomiye, yoksun olduğu bu ilkeyi, onun ışığı ve hükmü olacak bu ilkeyi vererek bu gözden düşmeyi ortadan kaldırmak istemektedir.

Bu noktada *Elyazmaları*'nın öteki yüzünü keşfederiz: *Felsefe*. Çünkü Marx'ın *Siyasal İktisat*'la bu karşılaşması, Bottigelli'nin

gayet iyi belirttiği gibi (s. XXXIX, LIV, LXVII, vs.), Siyasal İktisat'la *felsefe*'nin bir buluşmasıdır: Elbette rastgele bir *felsefe* değil: Marx'ın tüm pratik-teorik deneyimlerinden oluşmuş (Bottigelli bu deneyimin ana uğraklarını belirtmektedir: Hegel'den çok Kant'a ve Fichte'ye yakın olan ilk metinlerin idealizmi; Feuerbach'ın antropolojisi) ve bu buluşmanın değiştirdiği, düzelttiği ve genişlettiği bir felsefe. Ama yine de, Feuerbach'çı sorunsalın derinden damgasını taşıyan (Bottigelli, s. XXXIX) ve Feuerbach'tan Hegel'e geri dönüşün tereddütünü hâlâ taşıyan *bir felsefe*. Siyasal İktisadın ÇELİŞKİ'sini, bu çelişkiyi düşünerek ve bunun dolayımıyla tüm Siyasal İktisadı, tüm kategorilerini bir anahtar kavramdan –*yabancılaşmış emek* kavramı– yola çıkarak düşenerek çözen felsefedir bu. Bu noktada, gerçekten sorunun merkezindeyiz ve aynı zamanda hem idealizmin hem de materyalist aceleciliğin tüm kışkırtmalarına yakınız... Çünkü, *ilk bakışta*, tanıdık bir bölgedeyizdir; yani hem özel mülkiyeti, hem de sermayeyi, parayı, işbölümünü, emekçinin yabancılaşmasını ve özgürleşmesini ve ona vaat edilen gelecek olan hümanizmayı tanıyabileceğimiz kavramsal bir manzaranın içindeyiz. *Kapital*'de bulabileceğimiz tüm kategoriler ya da *aşağı yukarı* tüm kategoriler bunlardır ve bu temelde, bunları *Kapital*'in öncelleri olarak kabul edebiliriz, daha doğrusu, proje halindeki *Kapital* olarak, hatta karalama halindeki *Kapital* olarak, ana hatları çizilmiş, ama taslak halindeki *Kapital* olarak, tamamlanmış eserin dehasına sahip olsa bile doluluğuna sahip olmayan *Kapital* olarak kabul edebiliriz. Ressamlar bu tür karalamalar yapar, bir çırpıda, yeni doğmuş bir şey çizerler; hatta tam da bu beliriş nedeniyle içerdikleri eserden daha büyüktür bunlar. *Elyazmaları*'nın büyüleyiciliğinde, *mantıklarının* karşı konulmazlığında (Bottigelli haklı olarak onların "akıl yürütmedeki kesinlikleri"nden ve

"sarsılmaz mantık"larından söz eder, s. XXXIII, LXII, LIV) ve diyalektiklerinin inandırıcılığında bu parıltıdan birşeyler vardır. Ama aynı zamanda, *Elyazmaları*'nda gördüğümüz kavramlara bu mantığın ve bu kesinliğin verdiği *anlam*, ikna gücü de vardır; dolayısıyla, bu mantığın ve bu kesinliğin *anlamı* da vardır: *hâlâ felsefi bir anlam. Felsefi* derken, bu sözcüğü Marx'ın daha sonra *kesin mahkûm edeceği* anlam içinde ele alıyorum. Çünkü her kesinlik ve her diyalektik ancak hizmet ettikleri ve açıkladıkları *anlam*'ın değerindedir. İlerde ayrıntıya girmek ve bu metnin *sözcüğü sözcüğüne açıklamasını* yapmak gerekecektir: *Yabancılaşmış emek* anahtar kavramına atfedilen teorik statüyü ve teorik rolü sorgulamak; bu nosyonun kavramsal alanını incelemek; Marx'ın o dönem bu nosyona atfettiği rolü *–kökensel temel* rolünü– oynadığını kabul etmek; ama, *insanın özü*'nden, aşina olduğumuz *ekonomik kavramların* gerekliliğini ve içeriğini çıkaracak bir *İnsan kavrayışı*'nın himayesi ve vekaleti sayesinde *kabul etme* koşuluyla ancak bu rolü oynayabileceğini kavramak gerekecektir. Kısacası, gelecekteki anlamları eli kulağında olan bu terimlerin altında, onlar üzerindeki prestijinin ve iktidarının son kırıntılarını kullanan bir felsefenin esiri olarak kalmalarını sağlayan anlamı keşfetmek gerekecektir. Ve, –bu kanıtlamayı ileriye götürme özgürlüğümü kötüye kullanmak istemezsem– aşağı yukarı şunu diyebilirim ki, *bu ilişki altında,* yani bir süre sonra *kökten bağımsız olacak* bir içerik üzerinde felsefenin *kökten tahakkümü* koşulunda, *Marx'tan en uzak* Marx bu Marx'tır, kıyıda duran Marx'tır, arife gününün Marx'ıdır, eşikteki Marx'tır – sanki kopmadan önce, ve kopmayı gerçekleştirmek için, felsefeye tüm şansını, son şansını vermesi gerekirmiş gibi; kendi karşıtı üzerindeki mutlak hükümranlığını ve bu ölçüsüz teorik zaferini, yani *yenilgisini* vermesi gerekmiş gibi...

Bottigelli'nin sunumu bizi bu sorunların merkezine yerleştirir. Yabancılaşmış emeğin statüsünü tartıştığı, *Elyazmaları*'nın ekonomik kavramlarını *Kapital*'in ekonomik kavramlarıyla karşılaştırdığı, *buluşulan* siyasal iktisadın (1844'ün Marx'ı için) teorik *doğası*'nın temel sorununu ortaya attığı sayfaları, en kayda değer sayfalar olarak kabul ediyorum. Şu basit cümle, "Burjuva siyasal iktisadı Marx'a *bir tür görüngübilim* olarak gelmektedir," (s. XLI) bana çok önemli görünmektedir. Marx'ın, özellikle siyasal iktisadı *olduğu gibi* (s. LXVII), kavramlarının içeriğini ve sistematiğini –ilerde yapacağı üzere– tartışma konusu etmeden kabul etmesi de bana temel önemde gelmektedir: *Ekonomi*'nin bu "soyutlaması" bir diğer "soyutlama"ya imkân tanır: Ekonomiye *temel sağlamakta* kullanılacak olan *Felsefe*'nin soyutlaması. Böylece, *Elyazmaları*'nda kullanılan *felsefe*'nin kabulü bizi ister istemez *yola çıkış noktamıza* geri getirir: Siyasal İktisat'la *buluşma*. Ve şu soruyu sormak zorunda kalırız: Marx'ın *bu* Ekonomi'nin terimleri altında *buluştuğu gerçeklik* nedir? Ekonominin kendisi mi? Yoksa, ekonomistlerin teorilerinin ayrılmaz parçası olan *ekonomik bir ideoloji* mi, yani daha önce alıntı yaptığımız güçlü ifadeyle, bir *"görüngübilim"* mi?

Son olarak, tek bir saptamada bulunmak istiyorum. Eğer bu yorum kimilerini şaşırtırsa, bunun nedeni, Marx'ın oluşum evresindeki *politik tavırları* ile *teorik tavırları* olarak adlandırılabilecek şey arasında bir *karışıklığa* (bizim çağdaşlarımız için bundan kaçınmanın oldukça güç olduğunu söylemek gerekir, çünkü tüm bir tarihsel geçmiş bu rolleri ayırt etmelerini engellemektedir) prim verdikleri içindir. Bottigelli bu güçlüğü gayet iyi görmüştür ve örneğin *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, "Marx'ın proletarya davasına, yani komünizme katılımına işaret eder. *Bu tarihsel materyalizmin önceden oluşmuş olduğu anlamına*

gelmez," (s. XXXIII) derken bu güçlüğe bodoslama dalmıştır. Demek ki, Marx'ın gençlik metinlerinin bir *politik,* bir de *teorik* okuması vardır. Örneğin *Yahudi Sorunu* gibi bir metin, komünizm mücadelesine *politik olarak bağlı* bir metindir. Ama son derece "ideolojik" bir metindir. Demek ki, *sonraki metinlerle teorik olarak özdeşleşebilir* bir metin değildir; sonrakiler ise *tarihsel materyalizmi tarif edecektir,* hatta bu metinlerden önce, onlardan bağımsız doğmuş olan ve Genç Marx'ın o dönem saflarında yer aldığı 1843'ün bu gerçek komünist hareketini özüne kadar aydınlatabilecektir. Zaten, bizim deneyimimiz de "Marksist" olmadan "komünist" olunabileceğini bize hatırlatmaktadır. Bu ayrım, Marx'ın o dönemdeki *teorik* tavır alışlarını *politik* tavır alışlarıyla karıştırma ve politik tavırlarını teorik tavırlarla meşrulaştırma şeklindeki *politik tuzağa* düşmemizi engellemek için gereklidir. Ama bu aydınlatıcı ayrım, Bottigelli'nin tanımladığı talebe bizi geri götürür: Marx'ın, *uğraklarının, evrelerinin, "şimdiki zamanları"*nın, kısacası *dönüşümünün oluşumunu* açıklamak için bir *"başka yöntem"* tasavvur etmeliyiz; Marx'ın sağlığında asla yayımlamadığı, ama kuşkusuz bu nedenle bize Marx'ı çıplak haliyle, muzaffer ve yenik düşüncesi içinde, sonuncu, *köklü* bir değişiklik yaparak –yani *ilk değişiklik*– nihayet kendisi olmasının eşiğinde gösteren bu *Elyazmaları*'nı, bu *paradoksal diyalektiğin* en olağanüstü evresini oluşturan *Elyazmaları*'nı açıklamak için bir *"başka yöntem"* tasarlamalıyız.

Aralık 1962

VI

Materyalist Diyalektik Üzerine

(Kökenlerin eşitsizliği hakkında)

"... Teoriyi gizemciliğe götüren bütün gizler, rasyonel çözümlerini insan praksisinde ve bu praksisin kavranmasında bulur."

K. MARX (*Feuerbach Üzerine Tezler, 8*).

Bana yöneltilen eleştirileri tek cümleyle özetlemek gerekirse, bu eleştiriler yazılarımın önemini kabul etmekle birlikte, bunları teorik ve politik olarak tehlikeli görmektedirler.

Bu eleştiriler, nüanslarıyla birlikte, iki temel itiraz noktasına dayanmaktadır:

1. Marx'ı Hegel'den ayıran *süreksizlik* üzerine "vurgu yapmak." Sonuç: Bu durumda, Hegelci diyalektiğin "rasyonel çekirdek"inden, diyalektiğin kendisinden ve sonuç olarak, *Kapital*'den ve çağımızın temel yasasından geriye ne kalır?[1]

2. "Üstbelirlenmiş çelişki" kavramını önererek, "tekçi" Marksist tarih kavrayışı yerine "çoğulcu" kavrayışı geçirmek. Sonuç: Bu durumda, tarihsel zorunluluktan, zorunluluğun birliğinden, ekonominin belirleyici rolünden – ve sonuç olarak, çağımızın temel yasasından geriye ne kalır?[2]

1) R. Garaudy: "... Marx'taki Hegel mirasını azımsayarak, neleri güvenceden atma riskine girdiğimizi kavramamız gerekir: Yalnızca Gençlik Eserleri'ni, Engels'i ve Lenin'i değil, *Kapital*'in kendisini de atmamız gerekir." R.Garaudy. *A propos des manuscrits de 44*, *Cahier du communisme*, s. 118 (Mart 1963).

2) G. Mury: "... Marx ve Engels'ten beri bilinen bir hakikati dile getirmek için onun (L.A.) yeni bir kavramı bunca gürültü patırtıyla dahil etmesini kabul etmek akla yatkın değildir. Altyapıdan gelen belirlenimlerle üstyapıdan gelen belirlenimler arasında aşılmaz bir uçurumun varlığı üzerinde ısrar etmenin Althusser'e daha acil gelmiş olması gerçeğe daha yakındır. Hegel'in ileri sürdüğü devlet ile sivil toplum arasındaki çelişkinin kutuplarını, Marx'ı izleyerek ve sivil toplumu baskın kutup, devleti de bu özün görüngüsü yaparak tersyüz etmeyi kuşkusuz bu nedenle reddetmiştir. Oysa, tarihin diyalektiğine yapay olarak dahil edilmiş bu süreklilik çözümü, kendi özgül çelişkisi içerisindeki kapitalizmin iç ilkesinin gelişimi sayesinde emperyalizmin nihai evresini, ilerlemede eşitsizliği ve en zayıf halkanın gerekliliğini nasıl doğurduğunu ayırt etmesini engeller ..." (*La Pensée*, Nisan 1963, '*Matérialisme et Hyperempirisme*', s. 49). R. Garaudy: "Dolayımların karmaşıklığı ne olursa olsun, insan pratiği tektir ve tarihin motorunu oluşturan bu pratiğin diyalektiğidir. "Üstbelirlenimler"in (gerçek) çoğulluğuyla bunu silikleştirmek, öncelikle bu önemli çelişkinin, burjuva toplumunun gelişiminin bu temel yasasının incelenmesi olan Marx'ın *Kapital*'inin özünü karanlığa gömmektir. Bu durumda, sosyalizme geçiş çağı olan çağımızın gelişiminin temel bir yasasının nesnel varlığını nasıl tasavvur edebiliriz?" (s. 119)

Benim denemelerimde olduğu gibi bu itirazlarda da iki sorun tartışma konusu edilmektedir. Birincisi Hegelci diyalektikle ilgilidir: Marx'ın Hegelci diyalektiğe atfettiği "rasyonalite" nedir? İkinci sorun Marksist diyalektikle ilgilidir: Marksist diyalektiği Hegelci diyalektikten ayırt eden *özgüllük* nedir? Aslında bu iki sorun da aynı sorunun iki özdeş yüzüdür, çünkü bu iki görünüm altında da Marx'ın düşüncesinin daha kesin ve daha aydınlık bir şekilde kavranmasından başka bir şey asla söz konusu değildir.

Hegelci diyalektiğin "rasyonalitesi"ni daha sonra ele alacağım. Şimdilik, sorunun (birinci yüzüne yol açan) ikinci yüzünü biraz daha yakından incelemek istiyorum: Marksist diyalektiğin *özgüllüğü*.

Yararlandığım kavramlara ***kesin*** bir anlam vermek için elimden geldiğince çabaladığımı; bu kavramları anlamak için, bu kesinliğe dikkat etmek ve hayali olmadığı ölçüde de bu kesinliği kabul etmek gerektiğini okur kabul etmelidir. Nesnesinin gerektirdiği kesinlik olmadan *teori*'nin, yani terimin kesin anlamıyla teorik pratiğin söz konusu edilemeyeceğini okura hatırlatmama bilmem gerek var mı?

1. Pratik Çözüm ve Teorik Sorun. Niçin teori?

Son incelememde ortaya atılan sorun, teorik bir sorundu: Hegelci diyalektiğin Marx tarafından "tersine çevrilme"sini oluşturan şey nedir? Marksist diyalektiği Hegelci diyalektikten ayırt eden özgül farklılık nedir?

Bunun *teorik* bir sorun olduğunu söylemek, bu sorunun teorik çözümünün bize, Marksist teorinin öteki bilgilerine organik olarak bağlı yeni bir bilgi vermesi gerektiğini söylemektir. Bunun *teorik* bir sorun olduğunu söylemek, hayali bir güçlükle karşı karşıya olmadığımızı, *sorun* biçimi altında, yani sorunun ortaya atıldığı (yerleştirildiği) (teorik) bilgilerin alanını; konumunun tam *yerini*; bu sorunu ortaya atmak için gereken kavramları tanımlamak gibi hâkim koşullara tâbi bir biçim altında gerçekten mevcut bir güçlükle karşı karşıya olduğumuzu söylemektir.

Sorunun konumu, incelenmesi ve çözümü, yani giriştiğimiz *teorik pratik*, bu koşulların tâbi olduğu *kanıtı* bize sağlayabilecek tek şeydir.

Oysa, bu özel durumda, teorik bir sorun ve çözüm biçimi altında dile getirilmesi gereken şey, *Marksizmin pratiğinde zaten mevcut* olan şeydir. Marksist pratik yalnızca bu "güçlükle" karşılaşmakla, onun hayali değil gerçek olduğunu saptamakla kalmamış, dahası, kendine özgü sınırları içinde onu fiilen "düzenlemiş" ve aşmıştır. Bizim teorik sorunumuzun çözümü, Marksist

pratik içinde, uzun süreden beri, *pratik olarak* zaten mevcuttur. Dolayısıyla, bizim teorik sorunumuzu ortaya atmak ve çözmek, Marksist pratiğin kendi gelişimi içinde karşılaştığı, varlığını bildirdiği ve –kendi kabulüyle– hesabını gördüğü[3] gerçek bir güçlüğe bulduğu, *pratik halde mevcut* "çözümü" teorik olarak dile getirmek anlamına gelir.

Demek ki söz konusu edilen şey, teori ile pratik arasındaki "mesafeyi" belirli bir noktada kapatmaktır; yoksa Marksizme hayali ya da öznel bir soru dayatmak, ondan "hiper-ampirizm"in "sorunlarını çözmesini" talep etmek, hatta Marx'ın bir filozofun bir kavramla *kişisel* ilişkilerinde hissettiği güçlükler diye adlandırdığı şeyi "çözmesini" istemek kesinlikle değildir. Hayır. Ortaya konan sorun,[4] Marksist pratiğin belirttiği bir güçlük biçiminde mevcuttur (mevcuttu). Bunun çözümü Marksist pratikte vardır. Demek ki söz konusu olan şey yalnızca bunu teorik olarak dile getirmektir. Pratik halde mevcut bir çözümün teorik olarak bu basitçe *dile getirilmesi*, yine de kendiliğinden olmaz: Yalnızca böyle pratik kararın özgül *kavramını* ya da *bilgisini* hazırlamakla kalmayan, var olabilecek karışıklıkların, yanılgıların ya da kusurların kökten (teorik köklerine kadar uzanan) bir eleştirisiyle gerçekten bunları ortadan kaldıran gerçek bir teorik çalışma gerektirir. Demek ki, bu *basit* teorik "dile getirme", tek bir hareket içinde, hem bir bilginin *üretimini*, hem de bir yanılsamanın *eleştirisini* içerir.

3) *Hesabını gördüğü*. Bu, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1858) önsözündeki terimdir. 1845 ilkbaharında Brüksel'de Engels'le karşılaşmasını ve *Alman Ideolojisi*'nin kaleme alınmasını geriye dönerek hatırlayan Marx, "önceki felsefi bilincimiz"le *hesaplaşma*'dan (Abrechnung) söz ettiğinde bu terimi kullanır. *Kapital*'in 2. baskısının sonsözü, bu hesap görmeyi açıkça belirtir, ki bu iyi bir muhasebe dilinde, borcun kabulü anlamına gelir. Hegelci diyalektiğin "rasyonel yanı"nın kabulü.

4) Elbette bu sorun ilk kez burada ortaya konuyor değildir! Günümüzde, SSCB'de ve bildiğim kadarıyla Romanya'da, Macaristan'da, Demokratik Almanya'da ve bilimsel önemi büyük tarihsel ve teorik incelemelere esin kaynağı olduğu İtalya'da (della Volpe, Rosi, Colletti, Merker, vs...) önde gelen Marksist araştırmacıların çalışmalarının konusunu oluşturmaktadır

Ama bu durumda, şu soruyu sormak aklımıza gelebilir: Bu kadar uzun süredir bilinen bir "hakikati" dile getirmek için bunca çabaya ne gerek var?[5] Yine sözcüğü kesin anlamıyla ele alarak şu cevabı veririz: Bu hakikatin varlığı uzun süreden beri *duyurulmuş, kabul edilmiştir,* ama *bilinmemektedir.* Çünkü bir varoluşun (pratik) *kabulü,* bulanık bir düşüncenin belirsizlikleri hariç, *bilgi* (yani *teori*) olarak kabul edilemez. O zaman da şu soru sorulabilir: Madem ki çözümü uzun süreden beri pratik halde mevcut, bu soruyu *teoride* sormamız neye yarar? Bu pratik çözüm için, pratiğin bugüne kadar gayet iyi şekilde onsuz yapabildiği teorik bir ifade bulmaya ne gerek var? Ve bu "spekülatif" araştırmadan, zaten sahip olduğumuz şey dışında kazancımız ne olabilir?

Bu soruya tek bir sözcükle cevap verebiliriz. Lenin'in deyişiyle, "Devrimci teori olmadan devrimci pratik olmaz." Bu sözü genelleştirelim: Teori, pratik için temel önemdedir, hem teorisi olduğu pratik için, hem de doğmasına ya da büyümesine yardım edebileceği pratik için temel önemdedir. Ama bu lafın şeffaflığı yeterli değildir: Onun *geçerlilik vasfı* taşımasına da ihtiyaç duyarız, dolayısıyla şu soruyu sormamız gerekir: *Pratik* için temel önemde olması gereken *teoriden* ne anlamalı?

Ben bu temada bizim araştırmamız için zaruri olan şeyi tartışmak istiyorum. Aşağıdaki *tanımları* ise öncel hipotezler olarak akılda tutmayı öneriyorum.

Genel olarak *pratikten,* belirli bir verili hammaddenin belirli bir *ürüne dönüşüm* sürecini; belirli bir insan emeğinin belirli ("üretim") araçlarını kullanarak gerçekleştirdiği dönüşümü anlamalıyız. Bu şekilde tasavvur edilen her pratikte, sürecin *belirle-*

5) G. Mury çok haklı olarak şunu söylemektedir: "Marx ve Engels'ten beri bilinen bir hakikati dile getirmek için onun (L.A.)... yeni bir kavramı getirdiğini kabul etmek akla yatkın gözükmemektedir..." *(belirtilen makale)*

yici anı (ya da öğesi) ne hammaddedir, ne ürün; dar anlamda pratiktir: Özgül bir yapı içerisinde insanları, araçları ve araçların kullanımına dair teknik bir yöntemi uygulamaya koyan bizzat dönüştürme anıdır. Pratiğin bu genel tanımı, kendi içinde, tikel olasılıklar da içerir: Organik olarak tek bir karmaşık tümlüğe ait olsalar bile, gerçek anlamda birbirinden ayrı, farklı pratikler vardır. Örneğin, "toplumsal pratik", belirli bir toplum içinde mevcut pratiklerin karmaşık birliği, çok sayıda ayrı pratik içerir. "Toplumsal pratiğin" bu karmaşık birliği öyle yapılanmıştır ki, –bunun nasıl olduğunu ilerde göreceğiz– son kertede belirleyici olan pratik, burada, verili doğanın (hammadde), belirli üretim ilişkileri çerçevesinde, belirli *üretim araçlarının yöntemli olarak düzenlenmiş* kullanımına göre çalışan, yaşayan insanların faaliyeti sayesinde *kullanım* ürünlerine dönüşmesidir. Toplumsal pratik, üretimden başka temel düzeyler de içerir: Politik pratik –Marksist partilerde bu pratik kendiliğinden değil, tarihsel materyalizmin bilimsel teorisi temelinde örgütlenmiştir ve kendi hammaddesini –toplumsal ilişkiler– belirli bir ürüne (yine toplumsal ilişkiler) dönüştürür; *ideolojik* pratik (ideoloji de, ister dini, politik ya da ahlaki olsun, isterse de hukuksal ya da sanatsal, kendi nesnesini –insanların "bilinci"– dönüştürür); son olarak, *teorik pratik*. İdeolojinin pratik olarak varlığı her zaman ciddiye alınmaz: Yine de bunu kabul etmek her ideoloji teorisinin zorunlu önkoşuludur. *Teorik pratiğin* varlığı ise daha da ender olarak ciddiye alınır: Bu önkoşul, yine de, Marksizm için, teorinin kendisinin ve "toplumsal pratik"le ilişkisinin kavranması için zorunludur.

Burada ikinci bir tanıma ihtiyaç duyarız. Teoriden benim anladığım, bu açıdan, *pratiğin özgül bir biçimidir*. Bu biçim de, belirli bir insan toplumunun "toplumsal pratiği"nin karmaşık bir-

liğine aittir. Teorik pratik, pratiğin genel tanımına dahildir. "Ampirik", "teknik", "ideolojik" başka pratiklerin sağladıkları bir hammadde (temsiller, kavramlar, olgular) üzerinde çalışır. En genel biçimiyle teorik pratik yalnızca *bilimsel* teorik pratiği değil, bilimsellik-öncesi, yani "ideolojik" teorik pratiği de içerir (bir bilimin tarihöncesini oluşturan "bilgi" biçimleri ve "felsefeleri"). Bir bilimin teorik pratiği, kendi tarihöncesinin ideolojik teorik pratiğinden her zaman için net biçimde ayrılır: Bu ayrım, Bachelard'la birlikte, "epistemolojik kopuş" terimiyle niteleyebileceğimiz teorik ve tarihsel, "niteliksel" bir süreksizlik biçimini alır. Bu "kopuş"un meydana gelişinde işleyen diyalektiği burada ele alacak değilim; yani, her bir durumda bu kopuşu meydana getiren, bilimi geçmişinin ideolojisinden koparark ve bu geçmişi ideolojik olarak ortaya koyarak oluşturan özgül teorik dönüşüm çalışmasını tartışmayacağım. Analizimizi ilgilendiren esas noktayla kendimizi sınırlandırmak için, "kopuş"un ötesine, oluşmuş bilimin içine yerleşecek ve aşağıdaki adlandırmaları kullanacağım: *Bilimsel* nitelikteki tüm teorik pratiği *teori* olarak adlandıracağız. Gerçek bir bilimin (belirli bir andaki az çok çelişik birlikleri içindeki temel kavramlarının) belirlenmiş *teorik sistemini* (tırnak içinde) "teori" olarak adlandıracağız. Örneğin: Evrensel çekim teorisi, dalga mekaniği, vs... ya da tarihsel materyalizmin *"teorisi"*. "Teorisi" içinde belirlenmiş her bilim, kavramlarının karmaşık birliğinin içinde (bu birlik zaten aşağı yukarı her zaman sorunludur), kendi teorik pratiğinin, koşul ve araç halini almış sonuçlarını yansıtır. Genel teoriyi (büyük harfle) Teori olarak adlandıracağız; yani genel olarak pratiğin Teorisi. Bu Teori'nin kendisi de, mevcut "ampirik" pratiklerin (insanların somut faaliyeti) ideolojik ürününü "bilgi"ye (bilimsel hakikatler) dönüştüren (bilimlerin) mevcut teorik pratiklerin Teorisi'nden

yola çıkarak hazırlanmıştır. Bu Teori, diyalektik materyalizmle aynı şey olan materyalist *diyalektik*'tir. Pratik halde mevcut bir çözümü teorik olarak dile getirmek ne işimize yarar sorusuna teorik olarak temellenmiş bir cevap verebilmemiz için bu tanımlar gereklidir.

Lenin, "teori olmadan devrimci eylem olmaz" dediğinde, bir "teori"den, toplumsal oluşumların gelişimi için Marksist bilimin teorisinden (tarihsel materyalizm) söz etmektedir. Bu söz, Lenin'in, 1902 yılında Rus sosyal-demokrat partisinin hedeflerini ve örgütlenme önlemlerini incelediği *Ne Yapmalı?*'da bulunur. Lenin o dönemde, kitlelerin "kendiliğindenliği"nin kuyruğuna takılmış oportünist bir politikaya karşı mücadele etmektedir ve Lenin bunu, "teori"ye, yani ele alınan toplumsal oluşumun (o dönemin Rus toplumu) gelişiminin (Marksist) bilimine dayalı devrimci bir pratiğe dönüştürmek istemektedir. Ama Lenin, bu tezi dile getirirken söylediğinden daha fazlasını yapmaktadır: Marksist politik pratiğe, bu pratiğin temelini oluşturan "teori"nin gerekliliğini hatırlatarak, aslında Teori'yi, yani genel olarak pratik Teorisi'ni –materyalist diyalektik– ilgilendiren bir tez dile getirmektedir.

Teori, bu ikili anlamıyla pratik için önem taşır. "Teori" için, doğrudan doğruya kendi pratiği önemlidir. Ama bir "teori"nin kendi pratiğiyle *ilişkisi,* tartışma konusu olduğu ölçüde, genel olarak teorik pratiğin özünün ve bu pratik dolayısıyla genel olarak pratiğin ve bu pratik dolayısıyla da genel olarak şeylerin dönüşümlerinin, "oluşum"unun özünün teorik olarak ifade edildiği genel Teori'nin kendisini (diyalektik) de –üstünde düşünülmüş ve dile getirilmiş olmak koşuluyla– ilgilendirir.

Başlangıçtaki sorunumuza geri dönersek: Pratik bir çözümün teorik ifadesinin Teori'yi, yani diyalektiği içerdiğini belirteceğiz.

Diyalektiğin kesin teorik ifadesi, öncelikle, Marksist diyalektiğin uygulandığı pratikleri ilgilendirir: Çünkü bu pratikler (Marksist "teori" ve politika), gelişimleri içinde, bu gelişimin niteliksel olarak yeni biçimleri karşısında (yeni durumlar, yeni "sorunlar") silahsız yakalanmamak için; ya da teorik ve pratik farklı oportünizm biçimlerine olası tekrar tekrar düşüşleri önlemek için, kendi pratiklerinin (diyalektiğin) kavramlarına ihtiyaç duyarlar. Son kertede "ideolojik hatalar"a, yani *teorik* bir kusura isnat edilen bu "sürprizler" ve sapmalar, her zaman için, çok pahalıya olmasa da, pahalıya mal olur.

Ama Teori, Marksist teorik pratiklerin henüz gerçekten var olmadığı alanların dönüşümü için de temel önemdedir. Bu alanların çoğunda sorun, *Kapital*'de olduğu gibi *"çözülmüş"* değildir. *Epistemolojinin,* bilimler tarihinin, ideolojiler tarihinin, felsefe tarihinin, sanat tarihinin Marksist teorik pratiği, *büyük ölçüde oluşturulmayı beklemektedir.* Bunun nedeni, bu alanlarda Marksistlerin çalışmaması ve buralarda gerçek deneyimler kazanmamaları değildir elbette; onların arkasında *Kapital*'in bir dengi ya da bir yüzyıllık Marksist devrimci pratik olmadığı içindir. Onların pratikleri büyük ölçüde *önlerindedir,* bu pratiğin temellendirilmesi gerekmese de hazırlanması gerekmektedir, yani, varsayılan ya da ideolojik bir nesneye değil, *gerçek* bir nesneye denk düşmesi ve teknik bir pratik değil, gerçekten teorik bir pratik olması için, teorik olarak doğru temeller üzerine oturtulması gerekmektedir. Onlar teoriye, yani teorik pratiklerini, biçimsel koşullarını belirterek öngörebilecek tek yöntem olan materyalist diyalektiğe bu amaçla ihtiyaç duyarlar. Bu durumda, Teori'yi kullanmak, bunun formüllerini (materyalizmin, diyalektiğin formüllerini) önceden var olan bir içeriğe *uygulamak* anlamına gelmez. Lenin, doğa bilimlerinden alınma "örnekler"e diyalektiği dışardan uy-

guladıkları için Engels'i ve Plehanov'u suçluyordu.[6] Bir kavramın dışsal uygulanması asla *teorik bir pratik*'in dengi değildir. Bu uygulama, dışardan alınan hakikatte hiçbir şeyi değiştirmez, *adı* hariç; bu yeniden ad koyma, hakikatlerde hiçbir gerçek değişim meydana getiremez. Diyalektiğin "yasaları"nın örneğin falanca fizik sonucuna uygulanması, eğer bu uygulama fiziğin teorik *pratiğinin* yapısında ve gelişiminde en ufak bir şey değiştirmiyorsa teorik bir pratik değildir: Daha kötüsü, ideolojik engel halini alabilir.

Bununla birlikte, –ve bu tez Marksizm için temel önemdedir– diyalektiğin biçimlerinin *uygulanmasındaki* dogmatizmi reddetmek ve mevcut teorik pratiklerin *kendiliğindenliğine* güvenmek de yetmez; çünkü *katışıksız* teorik pratik olmadığını, kendi bilim tarihi boyunca idealizmin tehdit ve saldırılarından, yani istilasına uğradığı *ideolojilerden* meçhul bir lütuf sayesinde korunmuş, kusursuz ölçüde şeffaf bir bilim olmadığını biliyoruz: "Katışıksız" bilimin ancak sürekli arındırma koşuluyla var olduğunu biliyoruz; böyle bir bilimin kendisini işgal eden, musallat olan ya da arkasından kovalayan ideolojiden sürekli olarak arınması koşuluyla var olduğunu biliyoruz. Bu arınma, bu kurtuluş, ideolojinin kendisine karşı, yani idealizme karşı bitmek bilmeyen bir mücadele pahasına edinilebilir; bu mücadelenin nedenlerini ve amaçlarını Teori (diyalektik materyalizm) aydınlatabilir, dünyadaki başka hiçbir yöntem bu mücadeleyi yönlendiremez. Bu durumda, pragmatik çıkarları belirgin kılmaya yö-

6) Krş. Lenin: *Felsefe Defterleri*, s. 220. "Hegel'in mantığı olduğu gibi uygulanamaz, bir veri olarak da kabul edilemez. Idealların mistiğinden temizledikten sonra mantıksal (bilgi kuramsal) yanları bu mantıktan çekip çıkarmak gerekir: Bu bile büyük bir çalışmadır." Lenin: *Felsefe Defterleri*, s. 279: "Diyalektiğin içeriğinin bu yanının (söz konusu olan "karşıtların birliği"dir, L.A.) doğruluğu bilim tarihi tarafından sınanmalıdır. Genellikle diyalektiğin bu yanına yeterince dikkat edilmez (örneğin Plehanov): Karşıtların birliği, *bilgi yasası* olarak (ve nesnel dünyanın yasası olarak) değil, *örneklerin* toplamı olarak kabul edilir ("örneğin, tohum"; "örneğin, ilkel komünizm." Engels'in yaptığı da budur. Ama bu, "daha anlaşılır kılmak içindir")." (Vurgular Lenin'e aittir)

nelik bu muzaffer avangard disiplinlerin *kendiliğindenliği* hakkında da ne diyebiliriz? Kesin olarak bilim olmayan ama (yine de, varsayımsal nesnelerinin özgüllüğünden bağımsız olarak tanımlanan) "bilimsel" yöntemler kullandıkları için bilim olduklarını iddia eden; her koşulda birbirleriyle mücadele eden ve çok sayıda rakip "bilim" halinde kopan, belli bir verili hakikatle ilişkide olduklarında, her gerçek bilim gibi, bir *nesneye* –bilimsel olgular içinde henüz oluşmamış ve dolayısıyla *birleşik olmayan* görüngülerin belli bir alanına– sahip olduklarını düşünen; çoğu zaman yalnızca *teknik pratiğin* birliğine sahip olduklarından (*örnekler:* psiko-sosyoloji, çok sayıda kollarıyla sosyoloji ve psikoloji) kendi güncel biçimleri içinde, gerçek teorik pratikler oluşturamayacak disiplinlerin *kendiliğindenliği* hakkında ne diyebiliriz?[7] Bu disiplinlerin statüsüyle ilgili temel soruyu sormaya değilse de ortaya çıkarmaya, ideolojiyi girdiği her kılık altında –bilimlerdeki teknik pratiklerin kılıkları da dahil– eleştirmeye muktedir tek Teori, (ideolojik pratikten farklılığı içinde) teorik pratiğin Teorisi'dir: Materyalist diyalektik ya da diyalektik materyalizm, *özgül-*

7) Teorik pratik bilgiler üretir; bunlar daha sonra teknik bir pratiğin hedeflerinin hizmetindeki *araçlar* olarak kendilerini gösterebilirler. Her teknik pratik kendi hedefleriyle tanımlanır: Falanca nesne içinde, falanca durum içinde üretilecek falanca etkiler. Araçlar hedeflere bağlıdır. Her teknik pratik, bu araçlar arasından, prosedür olarak müdahale eden bilgileri kullanır; ya dışardan, mevcut bilimlerden ödünç alınan "bilgiler"; ya da kendi amacından kurtulmak için teknik pratiğin kendisinin ürettiği "bilgiler." Her durumda, teknik ile bilgi arasındaki ilişki, *dışsal*, düşünümsel-olmayan bir ilişkidir; bir bilim ile bilgileri arasında var olan içsel, düşünümsel ilişkiden kökten farklıdır. Marksist teoriyi işçi sınıfının kendiliğinden politik pratiğine *dışardan dahil etme* gerekliliği üzerine Lenin'in tezini temellendiren şey bu dışsallıktır. Kendi başına bırakılan kendiliğinden (teknik) bir pratik yalnızca, kendisine atfedilen amacı üretmenin aracı olarak kendi ihtiyaç duyduğu "teori"yi üretir: Bu "teori", eleştirilmemiş, bilinmeyen bu amacın kendi gerçekleşme imkânlarına yansımasından, yani teknik pratiğin amacının bu araçlar üzerine yansımasının bir *alt-ürünü*'nden başka bir şey asla değildir. *Alt-ürünü* olduğu amacı sorgulamayan bir "teori" bu amacın ve onu amaç olarak dayatmış "gerçeklikler"in esiri olarak kalır. Psikolojinin ve sosyolojinin, hatta Ekonomi'nin, Politika'nın, Sanat'ın, vs. çok sayıda dalı böyledir. En tehditkâr ideolojik tehlikeyle özdeşleştirmek istersek, bu nokta temel önemdedir: Hakiki teoriyle hiç alâkası olmayan, ama teknik faaliyetin yalnızca *alt-ürünleri* olan sözümona teorilerin yaratılması ve hükümranlığı. Tekniğin "kendiliğinden" teorik özelliğine inanç, Teknokratik Düşünce'nin özünü oluşturan bu ideolojinin kökeninde yatar.

lüğü içindeki Marksist diyalektik.

Çünkü, bu konuda hepimiz hemfikiriz ki, mütecaviz bir ideolojiye karşı gerçekten mevcut bir bilimi savunmak gerektiğinde; kimi zaman görüldüğü gibi, gerçekten bilimsel bir öğeyi ideolojik bir öğe yerine koymadan, ya da sık sık görüldüğü gibi, ideolojik bir öğeyi bilimsel bir öğe saymadan, gerçekten *bilim* olan şeyi gerçekten *ideoloji* olan şeyden ayırt etmek gerektiğinde; egemen teknik pratiklerin iddialarını eleştirmek ve zamanımızın, sosyalizmin ve komünizmin ihtiyaç duyduğu ve giderek daha çok ihtiyaç duyacağı hakiki teorik pratikleri kurmak gerektiğinde; hepsi de *Marksist* diyalektiğin müdahalesini talep eden bu görevler söz konusu olduğunda, Hegelci diyalektik teorisi gibi *doğru* olmama, hatta doğru olmaktan çok uzak olma kusurunu gösteren Teori'nin, yani materyalist diyalektiğin bir formülasyonuyla elbette yetinemeyiz. Burada da bu kesinlikten uzaklığın belli bir gerçeklik derecesine denk düşebileceğinin ve bu sıfatla, yalnızca pedagojide değil, mücadelede de bir referans noktası ya da işaret olarak hizmet eden belli bir *pratik* anlamla donanmış olabileceğinin farkındayım (Engels'in yaptığı da budur, der Lenin. Ama bu "daha anlaşılır kılmak için"dir, *Felsefe Defterleri,* s. 279). Ama bir pratiğin kesinlikten uzak formüllerden yararlanabilmesi için, en azından bu pratiğin "doğru" olması; fırsat çıktığında, Teori'nin ifadesine gerek kalmadan davranabilmesi ve kendini kesinlikten uzak bir Teori içinde global olarak tanıması gerekir. Ama bir pratik gerçekten *var olmadığında,* o pratiği *oluşturmak* gerektiğinde, kesinlikten uzaklık tam anlamıyla bir engel halini alır. İdeolojiler (hukuk, ahlak, din, sanat, felsefe) teorisi olan; bilimlerin ve ideolojik prehistoryalarının tarihinin teorisi, epistemoloji (matematiğin ve diğer doğa bilimlerinin teorik pratiğinin teorisi), vs. olan bu avangard alanları, bu tehlike-

li ama heyecan verici avangard alanları inceleyip araştıran Marksist araştırmacılar; Marksist teorik pratiğin (tarih) alanında bile güç sorunları ortaya atanlar – kökten yeni biçimlerdeki (Afrika, Latin Amerika, *komünizme* geçiş, vs...) politik güçlüklerle karşı karşıya olan diğer devrimci "araştırmacılar"dan söz bile etmiyoruz–; tüm bu araştırmacılar, ellerinde materyalist diyalektik olarak yalnızca Hegelci diyalektik varsa, bu diyalektik Hegel'in ideolojik *sistem*'inden kurtulmuş bile olsa, "tersine çevrilmiş" olduğu bildirilmiş bile olsa (eğer bu tersine çevrilme, Hegelci diyalektiği İdea'nın yerine gerçeğe uyarlamaktan ibaretse), bu diyalektiğin refakatinde pek uzağa gidemeyecekleri kesindir! Demek ki, herkes, ister gerçek bir pratiğin alanında yeni olan bir şeyle karşı karşıya gelmek için olsun, isterse de gerçek bir pratik kurmak için olsun, *bizzat* materyalist diyalektiğe ihtiyaç duyar.

2. Teorik Devrimin Uygulanışı

Demek ki, Marksist diyalektiğin bizzat uygulamada olduğu pratiklerden yola çıkıyoruz: A) Marksist teorik pratik ve B) Marksist politik pratik.

A. – Marksist teorik pratik.

Bir teori pratiği vardır. Teori, kendine has bir nesneye uygulanan ve onun içinde kendi *ürününü –bir bilgi–* elde eden özgül bir pratiktir. Kendi başına ele alındığında her teorik çalışma demek ki verili bir hammadde ve "üretim araçları" ("teori"nin kavramları ve kullanım tarzları: Yöntem) varsayar. Teorik çalışmanın işlediği hammadde, yeni doğmakta olan bir bilim söz konusu olduğunda çok "ideolojik" olabilir; önceden oluşmuş ve gelişmiş bir bilim söz konusu olduğunda, teorik olarak önceden oluşmuş bir madde, önceden hazırlanmış bilimsel kavramlar olabilir. Teorinin varlığının mutlak koşulu olan teorik çalışma araçlarının –"teori" ve yöntem–, teorik pratiğin "faal yanı"nı, sürecin belirleyici anını temsil ettiğini, çok şematik olarak söyleyebiliriz. Genelliği içinde, yani, "şeylerin oluşu"nun, genel dönüşüm sürecinin özgülleşmiş biçimi olan pratiğin gerçek farklılığı ya da özgülleşmiş biçimi olarak bu teorik pratik sürecinin bilinmesi, Teori'nin ilk teorik oluşumunu, yani materyalist diyalektiği meydana getirir.

Oysa, (bilgiler üreten) gerçek bir teorik pratik, kendi pratiği-

nin, kendi sürecinin Teori'sini yapma ihtiyacını ille de hissetmeden teori görevini rahatlıkla yerine getirebilir. Çoğu bilimin durumu budur: Bir "teorileri" (kavramlar bütünü) elbette vardır, ama bu onların kendi teorik pratiklerinin Teorisi değildir. Teorik pratiğin Teorisi'nin uğrağı, yani bir "teori"nin kendi pratiğinin Teorisi'nin ihtiyacını hissettiği uğrak – genel anlamda yöntem Teorisi'nin uğrağı, pratik ya da "teorik" güçlükleri aşmaya, kendi eserlerinin içine gömülmüş, yani teorik olarak kör pratiğin oyunu tarafından çözülemeyen sorunları çözmeye ya da daha derin bir krize karşı koymaya yardım etmek için her zaman *sonradan* gelir. Ama bilim kendi işini yapabilir, yani uzun süre boyunca bilgiler üretebilir ve yaptığı şeyin Teorisi'ni, pratiğinin teorisini, "yöntemi"nin teorisini yapma gereği hiç hissetmeyebilir. Marx'a bakın. On eser ve *Kapital* denen bu abideyi yazdı ama "Diyalektik"i asla yazmadı. Onu yazacağını söyledi, ama hiç başlamadı. Asla buna zaman bulamadı. Bu demektir ki, ona zaman ayırmadı, çünkü kendi teorik pratiğinin Teorisi, teorisinin gelişimi için, yani kendi pratiğinin verimliliği için *temel önemde* değildi.

Yine de, bu "Diyalektik" bizi çok ilgilendirirdi, çünkü o Marx'ın teorik pratiğinin Teorisi olurdu, yani tam anlamıyla bizi meşgul eden bu sorunun –Marksist diyalektiğin *özgüllüğünü* oluşturan nedir?– (pratik halde mevcut) çözümünün belirleyici teorik biçimi olurdu. Bu pratik çözüm, bu *diyalektik,* içinde işlediği Marx'ın teorik pratiğinde mevcuttur. Marx'ın teorik pratiğinde, bilgi haline dönüştürdüğü "veri" üzerine bilimsel çalışmasında kullandığı yöntem, tam da *marksist diyalektiktir;* ve Marx ile Hegel arasındaki ilişkiler sorununun çözümünü, Marx'ın *Kapital*'in Sonsözü'nde (2. baskı) Hegelci diyalektikle ilişkisini çözüme bağladığı, hesabını gördüğü konusunda bizi uyardığı, bize *bildirdiği* bu ünlü "tersine çevirme"nin gerçekliğini, pratik hal-

de, kendi içinde taşıyan tam da bu *diyalektiktir*. İşte bu yüzden, Marx'ın ihtiyaç duymadığı, bizi yoksun bıraktığı bu "Diyalektik" için, ona sahip olduğumuzu bilerek, nerede olduğunu bilerek, bunca üzüntü duyabiliriz: Marx'ın teorik eserlerinde, *Kapital*'de, vs... – evet, burada kuşkusuz temel önemdedir, pratik halde buluruz onu, *teorik halde* değil![8]

Engels ve Lenin bunu biliyordu.[9] Marksist diyalektiğin "Kapital"de var olduğunu, *ama* pratik halde var olduğunu biliyorlardı. Marx'ın bize *teorik* halde "diyalektik" vermediğini *de* biliyorlardı. Dolayısıyla, Marx'ın Hegel'le ilişkisinin *çözüme bağlandığını* belirttiği *ibareyi*, bu çözümün *bilinmesiyle*, yani bu çözümün teorisiyle karıştırmıyorlardı; son derece genel sunumlar ya da tarihsel olarak tanımlanmış teorik aciliyet taşıyan durumlar hariç, bunu karıştıramazlardı zaten. Marx'ın "tersine çevirme" üzerine "ifadeleri", ideolojik alana kendimizi yerleştirmek ve yönlendirmek için *referans noktası* işlevini görebilirdi: Bunlar, çözümün varlığının ifade edilişini, pratik kabulünü temsil ediyorlardı; ama asla bunun kesin olarak *bilinmesi* demek değildi. İşte bu nedenle Marx'ın ifadeleri bizi teoriye *kışkırtabilir* ve kışkırtmalıdır: Varlığını belirttikleri pratik çözümü mümkün olduğunca kesin olarak dile getirmek.

B. – Marksist politik pratik

Sınıf mücadelesinin Marksist politik pratiğinin durumu da aynıdır. Son incelememde, 1917 Devrimi örneğini ele aldım,

8) Kayda değer bir istisna hariç. Bundan ilerde söz edeceğiz.

9) Krş. Lenin: "Marx bize (büyük M ile) bir Mantık bırakmadı, ama *Kapital'in mantığını* bıraktı. Ondan mümkün olduğunca eksiksiz yararlanmak gerekir. *Kapital*'de Marx, Hegel'de değerli olan her şeyi alarak ve geliştirerek, materyalizmin bilgi teorisini, mantığını ve diyalektiğini tek bir bilime uygulamaktadır (bu üç sözcüğe ihtiyacı yoktur, bunlar tek ve aynı şeydir)" *Felsefe Defterleri*, s. 201

ama birbirinden farklı ya da güncel yüzlerce örnek verilebilir, herkes bunu gayet iyi bilmekte ve hissetmektedir. Bu örnekte, Marx'ta eylem halinde olduğunu gördüğümüz bu "diyalektik" ve onunla birlikte de, onu Hegel'den ayıran bu "tersine çevirme" işlemekte ve sınanmaktadır –ki bu ikisi aynı şeydir– ama yine *pratik haldedir*. Bu diyalektik Marx'tan kaynaklanmaktadır: Çünkü Bolşevik Parti'nin pratiği *Kapital*'in diyalektiğine, Marksist "teori"ye dayanmaktadır. 1917 Devrimi sırasındaki sınıf mücadelesi pratiğinde ve Lenin'in düşüncelerinde, Marksist diyalektik, özgüllüğü içerisinde vardır; ama pratik haldedir. Ve burada da, tanımlanmış hammaddesi, araçları ve yöntemi olan, her pratik gibi dönüşümler yaratan (bu dönüşümler *bilgi* değildir, *toplumsal ilişkilerde* bir devrimdir) bu politik *pratiğin* kusursuz biçimde var olabileceğini ve gelişebileceğini saptarız; en azından bir süre boyunca, kendi pratiğinin teorisini, "yöntem"inin Teori'sini yapma gereğini *o da* hissetmez. Bu teori olmadan var olabilir, varlığını sürdürebilir, hatta ilerleyebilir; tüm diğer pratiklerin yaptığı gibi – ta ki nesnesi (dönüştürdüğü toplumun mevcut dünyası) onu bu mesafeyi kapatmaya, uygun çözümü ve bu çözümü yaratmanın *araçlarını* yaratmak amacıyla ve özellikle kendi temeli olan *"teori"*nin (mevcut toplumsal oluşum teorisi) içinde gelişiminin yeni "evre"sinin içeriğine denk düşen *yeni bilgileri* yaratmak amacıyla kendi yöntemini sorgulamaya ve düşünmeye onu *zorlayacak* kadar yeterli bir direnişi onun karşısına çıkarttığı ana kadar... Bu "yeni bilgiler"in örneği: Emperyalistler arası savaş evresindeki emperyalizm dönemi için "Leninizm"in teorik katkıları olarak adlandırılan şey; ya da henüz varolmayan bir adla daha sonra adlandırılacak olan şey: Barış içinde bir arada yaşama mücadelesinde, "azgelişmiş" denen bazı ülkelerde, ulusal bağımsızlık mücadelelerinin ötesinde ilk *devrimci* biçimlerin or-

taya çıktığı evre için gerekli teorik katkılar.

Bunu dedikten sonra, sınıf mücadelesi pratiğinin, *yöntem* ya da *Teori*'nin teorik biçiminde düşünülmemiş olduğunu okumak belki de şaşırtacaktır;[10] oysa ki Lenin'in önemli on metni vardır elimizde, *Ne Yapmalı?* da bunların en ünlüsüdür. Ama örneğin bu son metin, Rus komünistlerinin pratiğinin teorik ve tarihsel temellerini tarif ediyor ve bir eylem programı ortaya koyuyor olsa da, politik pratik üzerine böyle bir teorik düşünce oluşturmaz. Teori'nin genel anlamıyla, teorinin kendi yönteminin teorisini oluşturmaz, çünkü konusu bu değildir. Dolayısıyla, diyalektik üzerine bir metin değildir, oysa ki bu metinde Marksist diyalektik uygulanmaktadır.

Bu noktayı iyi anlamak için, Lenin'in 1917 devrimi üzerine andığım ya da belirgin referanslar verdiğim metinlerini tekrar ele alalım.[11] Bu metinlerin statüsünü belirtmek gerekir. Bunlar bir tarihçinin değil, mücadele içindeki insanlara mücadeleden söz etmek ve onlara kendi mücadelelerinin bilgisini vermek için mücadelesinden birkaç saat çalan politik bir önderin metinleridir. Dolayısıyla bunlar doğrudan doğruya politik kullanımlı metinlerdir, bizzat kendi deneyim alanının içinde kendi pratik deneyimi üzerine düşünen, devrime katılan bir adamın kaleme aldığı metinlerdir. Lenin'in düşüncelerinin biçimine, ayrıntılarına, hatta ifade tarzına bile saygı göstermiş olmakla, onları oldukları gibi aktarmakla, hakiki bir tarihsel analiz içinde onları hemen "aşmak" istememekle beni suçlamalarını çok büyük bir şeref saymaktayım.[12] Evet, Lenin'in bazı düşünceleri, devrimin zaferine yol açmış ve bu zaferi sağlamış çoğul ve istisnai koşulları andıklarında, "çoğulculuk", "hiper-ampirizm", "unsurlar teorisi", vs.

10) Bunun söz konusu olacağı bir istisna hariç.
11) Çoğu zaman, kesin bile olsa tek bir referans vermekle yetinmek yerine, tüm metinlerini ayrıntılı olarak aktarmam daha doğru olurdu.
12) Krş Mury, *belirtilen makale*, s. 47

diye adlandırılmış olan şeyin tüm görünümüne sahiptir.[13] Lenin'in görüşlerini olduğu gibi aldım, görünüşleri içinde değil, özleriyle, "çoğulculuk" görünümleri içinde değil, bu "görünüm"ün derinden teorik anlamı içinde ele aldım. Lenin'in bu metinlerinin anlamı, gerçekten de verili bir durumun basit tarifi değildir, paradoksal ya da istisnai, çeşitli öğelerin ampirik sıralanışı değildir: Tersine, teorik kapsamlı bir *analizdir* bunlar. Politik pratik için mutlak anlamda temel önem taşıyan bir gerçekliği, bu pratiğin özgül özüne erişmek için *düşünmemiz* gereken bir gerçekliği içerirler. Bu metinler, belirgin bir örnekten –1917 yılında Marksist bir liderin politik pratiği– yola çıkarak, genel olarak politik pratiğin alanının, nesnesinin ya da (önceki terminolojimizi tekrar kullanırsak) özgül hammaddesinin yapı analizidir.

Bu şekilde anlaşıldığında, Lenin'in analizi pratik olarak genel teorik soruya cevap verir (onun analizi pratik haldeki bu cevaptır): Politik pratik nedir, onu diğer pratiklerden ayırt eden nedir? Ya da, daha klasik bir formülasyon tercih edilirse: Politik eylem nedir? Lenin sayesinde –ve politik bir durumun somutluğunu "zorunluluğun gerçekleştiği" "rastlantı" olarak kabul eden spekülatif teze karşı (Hegelci tez, ama Hegel bunu daha eski bir ideolojiden miras almıştır, çünkü bu biçimde Bossuet'de de hüküm sürmektedir)– bu gerçek soruya verilen teorik bir cevabın başlangıcına varırız. Lenin'in politik pratiğinin nesnesinin Evrensel Tarih ya da Emperyalizmin Genel Tarihi olmadığını görürüz.

13) Krş. Lenin: *Uzaktan Mektuplar*, I, (*Œuvres*, Ed., Fr., I, 23. s. 330): "Devrim bu kadar kısa sürede zafer kazanmışsa... bu yalnızca son derece özgün tarihsel bir durum nedeniyle, *kesinlikle farklı akımlar, kesinlikle heterojen* sınıf çıkarları, *kesinlikle karşıt* toplumsal eğilimler, önemli bir bağdaşıklıkla *birbiri içinde eriyebildiği* içindir."
Bu metnin bazı sözcüklerinin altını bizzat Lenin çizmiştir. Biraz daha ilerde şunu söyler "*Olaylar*, bu şekilde ve yalnızca bu şekilde *cereyan etmiştir*. Hakikatten çekinmeyen, devrimdeki toplumsal güç ilişkilerini acele etmeden düşünen, her "*ftili an*"ı yalnızca bugünkü mevcut özgünlüğu açısından değil, Rusya'da olduğu kadar tüm dünyada da proletaryanın çıkarlarıyla burjuvazinin çıkarları arasındaki daha derin ilişkileri, daha derin itkileri dikkate alarak değerlendiren bir politikacı durumu bu şekilde ve yalnızca bu şekilde kabul etmelidir," s. 131 (bu kez altını ben çizdim – L.A.).

Emperyalizmin tarihi onun pratiği içinde elbette tartışma konusudur, ama asıl konusunu o oluşturmaz. Mevcut haliyle emperyalizmin tarihi başka faaliyetlerin konusu olur: Marksist teorisyenin, Marksist tarihçinin faaliyeti –ama bu durumda teorik pratiklerin konusudur. Lenin kendi politik pratiği içinde emperyalizme *güncel* varoluş kipliğinin koşullarında –somut bir şimdiki zamanda– rastlar. Tarih teorisyeni ya da tarihçi ise emperyalizme bir başka kipliğin koşullarında rastlar: Güncel olmamanın ve soyutlamanın kipliği. Demek ki, politik pratiğin kendine özgü konusu tarihe aittir, teorisyen ve tarihçi de bundan söz eder; ama bu *başka* bir konudur. Lenin, emperyalizmin gelişiminin ürünü olan bir toplumsal şimdiki zaman üzerinde eylemde bulunduğunu, bu olmasaydı Marksist olmayacağını, 1917 yılında genel olarak Emperyalizm üzerinde eylemde bulunmadığını gayet iyi bilir: O, somut durum üzerinde, Rusya'nın konjonktürü üzerinde hareket etmektedir, kayda değer bir şekilde "fiili an" diye adlandırdığı şey üzerinde eylemektedir, güncelliği mevcut politik pratiğini tanımlayan bu an üzerinde eylemektedir. Bir Emperyalizm tarihçisinin, Lenin'in yaşadığı ve anladığı gibi görebilmek için kesitler halinde görmeye mecbur olduğu bu dünyada –çünkü mevcut dünya olarak, var olan tek somut dünya oydu, olası tek somut dünya onun güncelliğiydi, "güncel durum"du o–, Lenin bu dünyanın yapısını oluşturan şeyi analiz eder: Her devrimci pratiğin olasılığının ve kaderinin bağlı olduğu bu temel eklemlenmeleri, bu içbağlantıları, bu stratejik düğümleri analiz eder; temel çelişkinin patlama noktasına geldiği bu dönemde, (yarı-feodal ve yarı-sömürge, yine de emperyalist) belirli bir ülkenin çelişkilerinin bu düzeneğini ve tipik ilişkilerini analiz eder. Lenin'in metinlerindeki yeri doldurulamaz olan şey budur: Bir *konjonktürün* yapısının analizi, çelişkilerin yer de-

giştirme ve yoğunlaşmaları, paradoksal birlikleri. Tüm bunlar 1917'nin şubatından ekimine kadarki politik eylemle, sözcüğün güçlü anlamıyla dönüşecek olan bu "*fiili an*"ın varlığıdır.

Lenin'in "fiili an"ının uzun süreden beri başlamış bir süreç içinde emilmiş ve gerçek halini almış kendi geleceği içinde bu süreci aşacak bir andan başka bir şey olmadığı şeklindeki uzun soluklu tarihsel bir analizden çıkan kusursuz dersin karşısına –emperyalizmin her şeyi açıkladığı tarihsel analizlerden biridir bu (ve çok doğrudur), ama devrimci pratiğin sorunlarıyla ve analizleriyle boğuşan talihsiz Lenin, çoğu zaman tarihsel kanıtların çığına kelimenin tam anlamıyla yakalanır, bu çığ tarafından sürüklenir, götürülür– bu metinler çıkarıldığında ya da sunulduğunda,[14] kişi hiçbir ilerleme kaydetmez, eli kolu bağlı kalır... Sanki Lenin emperyalizmi tam da falanca güncel çelişki gibi, onların güncel yapıları ve ilişkileri gibi görmüyormuş, sanki bu yapılaşmış güncellik onun politik eyleminin biricik nesnesi değilmiş gibi! Yeri doldurulamaz bir pratiğin gerçekliğini, devrimcilerin pratiğini, onların yaşamlarını, ıstıraplarını, fedakârlıklarını, çabalarını, kısacası somut tarihlerini, bu pratiğin üzerinde temellenen bir başka pratik, bir tarihçinin pratiği –yani, zorunluluğun oldu bittisi üzerine kaçınılmaz olarak düşünen bir bilim insanının pratiği– kullanılarak tek bir sözcükle, büyülü bir şekilde, yok edebilmek sanki mümkünmüş gibi! Sanki geçmişi analiz eden klasik bir tarihçinin teorik pratiği, şimdiki zamanda şimdiki zamanı düşünen, gerçekleştirilecek zorunluluğu düşünen, bu zorunluluğu üretmenin yolları üzerine, bu araçların stratejik uygulanma noktaları üzerine, kısacası kendi eylemi üzerine –çünkü o somut tarihe etkide bulunur!– düşünen devrimci bir liderin pratiğiyle karşılaştırılabilirmiş gibi! Bu liderin

14) Krş. Mury. *belirtilen makale*, s. 47-48

hataları ve başarıları, Ulusal Kütüphane'de fasikül halinde *yazılı* bir "tarih"in sıra numarasıyla yer almaz. Bu liderlerin adları her zaman hatırlanacaktır, somut yaşamlar olarak: 1905, 1914, 1917, Hitler, Franco, Stalingrad, Çin, Küba. Bu iki pratiği birbirinden ayırmak; sorunun özü budur. Çünkü, Lenin analiz ettiği çelişkilerin tek ve aynı emperyalizmden kaynaklandığını, bu çelişkileri paradoksa varana kadar onun yarattığını herkesten daha iyi biliyordu. Ama, bunu bilmekle birlikte, bu çelişkilerde ilgilendiği şey, bu genel tarih bilgisinden başka bir şeydi ve bu bilgiyi ona sınanmış bir bilim öğretmiş olduğundan, başka şeyle, kendi pratik nesnesinin yapısını oluşturan şeyle gerçekten ilgilenebilmişti: Çelişkilerin bu tipik haliyle, yer değiştirmeleriyle, yoğunlaşmalarıyla ve bundan kaynaklanan devrimci kopmanın bu "kaynaşması"yla, kısacası, bunların oluşturduğu bu "fiili an"la ilgilenebilmişti. Bu nedenle, "en zayıf halka" teorisi, "belirleyici halka" teorisiyle bir ve aynı şeydir.

Bunu anladıktan sonra, Lenin'e daha sakin bir kafayla dönebiliriz. İdeologlar onu tarihsel analiz yoluyla bir kanıtın altında bırakmaya çabalasalar da, o tek adam her zaman oradadır, Tarih'in ve yaşamımızın sadeliği içinde, bu ezeli "fiili an"da... Konuşmaya devam ediyor, sakin sakin ve tutkuyla. Bize anlatmaya devam ediyor: Kendi devrimci pratiğini anlatıyor, sınıf mücadelesinin pratiğini, kısacası, mevcut tek tarihin bağrında Tarih'e etkide bulunmayı sağlayan şeyi anlatıyor, çelişkinin ve diyalektiğin özgüllüğünü anlatıyor, "kaçınılmaz" devrimleri *olup bittikten sonra* açıklamayı ya da kanıtlamayı değil, onları bizim biricik şimdiki zamanımız içinde "yapmayı" sağlayan ya da, Marx'ın çok derin bir anlatımla ifade ettiği gibi,[15] diyalektiği tamamlan-

15) *Kapital*'in Sonsözü, 2. baskı: "Diyalektik, mistifiye edilmiş biçiminde... verinin (das Bestehende) mevcut halini değiştiriyordu... Rasyonel biçiminde ise, özü itibarıyla eleştirel ve devrimcidir."

mış edimin teorisi değil,[16] devrimci bir yöntem yapmayı sağlayan çelişkinin bu özgül farklılığını anlatıyor.

Özetliyorum. Hegelci diyalektiğin Marx tarafından "tersine çevrilmesi" neden ibarettir; Marksist diyalektiği Hegelci diyalektikten ayıran özgül farklılık nedir, soruları, Marksist pratik tarafından zaten çözülmüş sorunlardır; kâh Marx'ın teorik pratiği, kâh da sınıf mücadelesinin politik pratiği bunu çözmüştür. Demek ki bu sorunun çözümü Marksizmin eserlerinde mevcuttur, ama pratik halde mevcuttur. Bunu teorik biçimiyle dile getirmemiz, yani "ünlü alıntılar"ın[17] çoğunda bir varoluşun pratik kabulü olan şeyden bunun teorik bilgisine geçmemiz önem taşır.

Bu ayrım bizi son bir açmazdan korumalıdır. Gerçekten de, bir nesnenin varlığının kabulünü onun *bilgisi* olarak görmek çok kolaydır; dolayısıyla kışkırtıcıdır. Bu kolaylık nedeniyle, "ünlü alıntılar" listesinin bir bölümünün ya da hepsinin bana karşı eksiksiz bir argüman olarak ya da teorik bir argümanın dengi olarak kullanıldığını görmüşümdür. Yine de bu alıntılar değerlidir, çünkü sorunun varolduğunu ve çözümlendiğini söylerler! Marx'ın, Hegel'in diyalektiğini "tersine çevirerek" bu sorunu çözdüğünü söylerler. Ama "ünlü alıntılar" bu tersine çevrilmenin teorik bilgisini bize vermezler. Vermediklerinin kanıtı da, gün gibi açıktır ki, görünüşte bu kadar aşikâr olan bu tersine çevrilmeyi düşünebilmek için çok ciddi bir teorik çaba gösterilmesi gerektiğidir... Aslında, bize sunulan "aydınlatıcı bilgiler"in çoğu "ünlü alıntılar"ı açımlayarak tekrarlamakla sınırlıdır (bir açma ise, açıklama demek değildir); "tersine çevirme", "rasyonel çekirdek" kavramlarını (betimleyici ama muammalı bu kavramları) sahici ve kesin Marksist kavramlarla karıştırmaktan öteye

16) Geride kalmış bir devrimin oldu-bittisi de olabilir
17) Bizim sorunumuza işaret eden Marksizmin klasiklerinin bilinen metinlerini kolaylık olsun diye böyle adlandırıyorum

gitmez. Sanki Marksist kavramların teorik açıklığı bulaşarak ötekilerin karanlığını aydınlatabilirmiş gibi; sanki bilinen ile az bilinenin ya da bilinmeyenin bir arada varlığından bilgi doğabilirmiş gibi;[18] sanki "tersine çevirme"nin ya da "çekirdek"in varlığının kabulünü onların bilgilerine dönüştürmek için bir ya da iki bilimsel kavramın yakınlığı yetermiş gibi! Kişinin kendi tezinin sorumluluğunu üstlenmesi, örneğin Marx'ın "tersine çevrilme" üzerine cümlesinin *sahici bir bilgi* olduğunu ilan etmek, bu riske girmek, bu tezi teorik pratiğin sınavından geçirmek ve bunun sonuçlarını incelemek daha namuslu bir tavır olur. Bu teşebbüs ilginçtir, çünkü gerçek bir deneyimdir ve "tersine çevirme" yoluyla bize bir bilgi verdiğini Marx'a itiraf ettirirse Marx'ın düşüncesinin derinden zayıflayacağını göstererek saçmaya indirgemeye kadar varır.[19]

Bu teşebbüsler ve bu deneme, kendi tarzlarında, çözümün teorisini, çözümün varlığını göstermeye yönelik çabada aramamak gerektiğini doğrularlar. Çözümün pratik halde varlığı bir şeydir; bu çözümün bilinmesi başka bir şey.

Marx'ın bizi "Diyalektik"siz bıraktığını söyledim. Bu tam anlamıyla doğru değildir. O bize, ne yazık ki tamamlanmamış, birinci sınıf bir yöntembilim metni verdi: 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Bu metin "tersine çevrilme" sözünü anmaz, ama onun gerçekliğini tartışır: Siyasal iktisadın kavramlarının bilimsel kullanım için geçerlilik koşulları. Bir Diyalektiğin temel öğelerini çekip çıkarabilmek için, bu kullanım üzerinde düşünmek yeter, çünkü bu kullanım pratik haldeki bir Diyalek-

18) Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*, 1875: "Bundan böyle soru şudur: Komünist toplumda devlet hangi dönüşümleri geçirecektir?... Bu soruya yalnızca bilim cevap verebilir; Halk sözcüğü ile Devlet sözcüğünü binlerce biçimde çiftleştirerek sorun bir parmak boyu bile ilerletilemez."

19) G. Mury bu denemeye girişti: *La Pensée*, no 108, *belirtilen makale*.

tik'ten başka bir şey değildir.

Lenin'in bizi, kendi politik pratiğinde işleyen diyalektiğin teorik ifadesi olan "Diyalektik"ten mahrum bıraktığını söyledim; daha genel olarak, sınıf mücadelesinin Marksist pratiği içinde uygulanmakta olan diyalektiğin dile getirilmesine yönelik teorik çalışmanın hâlâ yapılmayı beklediğini söyledim. Bu da tam anlamıyla doğru değildir. Lenin *Felsefe Defterleri*'nde bize bir "Diyalektik"in ana hatları olan birkaç cümle bırakmıştır. Mao Tsetung, bu notları, 1937 yılında Çin Komünist Partisi'ndeki dogmatik sapmalara karşı politik mücadelenin ortasında, *Çelişki Üzerine* adlı önemli bir metinde geliştirdi.[20]

Marksist diyalektiğin özgüllüğü nedir, sorumuzun teorik cevabını bu metinlerde –oldukça iyi hazırlanmış olmakla birlikte, geliştirilmesi, temelleriyle ilişkilendirilmesi ve sürekli olarak düşünülmesi gereken bir biçimde– nasıl bulabileceğimizi göstermek istiyorum.

20) Krş. *La Pensée*, Aralık 1962, s. 7, dipnot 6

3. Teorik pratik süreci

> "... Düşünce bütünü olarak, *concretum* düşünce olarak somut bütünlük, gerçekte, düşünmenin ve tasavvur etmenin ürünüdür; ama asla sezgilerin ve temsillerin dışında –ya da üzerinde– düşünen ve kendi kendini yaratan kavramın bir ürünü değildir, tersine, sezgileri ve temsilleri kavramlara dönüştüren çalışmasının ürünüdür."
>
> (K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 1859).

Mao Tse-tung, "tümelliği" içindeki çelişkiden yola çıkar, ama Mao'nun tek ciddi tartışması, bir başka "tümel" ilke sayesinde, sınıf mücadelesi pratiği içindeki çelişki etrafında odaklanır. Bu ilke, tümel olanın yalnızca tikel olan içinde var olduğudur. Bu ilkeyi, Mao, çelişki karşısında, şu tümel biçimde düşünür: Çelişki her zaman özgüldür ve özgüllük tümel olarak çelişkinin özüne aittir. Eğer tümellik özgüllükten doğacaksa, ilave bir tümelliğe ihtiyacı varmış gibi gözüken tümelin bu ön "çalışması"na gülebiliriz ve bu "çalışma"yı Hegelci "yadsıma"nın çalışması olarak görebiliriz. Oysa, materyalizm gerçekten anlaşıldığında, bu "çalışma"nın bir tümel çalışması olmadığı, önceden var olan bir tümel *üzerine* bir çalışma olduğu, bu çalışmanın amacının ve sonucunun bu tümele soyutlamaları ya da "felsefi" (ideolojik) kışkırtmaları yasaklamak ve onu zorla kendi koşuluna –bilimsel

olarak özelleştirilmiş bir tümellik– indirgemek olduğu anlaşılır. Eğer tümel olan bu özgüllükse, bu özgüllüğün tümeli olmayan bir tümele başvurma hakkımız yoktur.

Diyalektik materyalizm için temel olan bu noktayı Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki örnekte işler ve genel kavramların (örneğin: "üretim", "çalışma", "mübadele", vb. kavramların) kullanımının bilimsel teorik pratik için kaçınılmaz olsa bile, bu birinci genelliğin bilimsel çalışmanın ürünüyle çakışmadığını kanıtlar: Onun sonucu değil, öncülüdür. Bu birinci genellik (buna *Genellik I* diyeceğiz), bilimin teorik pratiğinin özelleşmiş "kavramlar"a, yani bir bilgi olan bu diğer "somut" genelliğe (*Genellik III* diyeceğiz) dönüştüreceği hammaddeyi oluşturur. Ama o halde Genellik I, yani bilimin üzerinde çalıştığı teorik hammadde nedir? Ampirizmin ya da duyumculuğun ideolojik ("naif", basit "sapma" değil, zorunlu ve ideolojiler gibi temellenmiş olan) yanılsamasının tersine, bir bilim, özü katışıksız dolayımsızlık ve tekillik ("duyumlar" ya da "bireyler") olan bir varlık üzerinde asla çalışmaz. Her zaman için "genel" üzerinde çalışır; "olgu" biçiminde olsa bile. Bir bilim oluştuğunda, örneğin Galileo ile birlikte fizik oluştuğunda, ya da Marx'la birlikte toplumsal oluşumların evrim bilimi (tarihsel materyalizm) oluştuğunda, bu bilim her zaman için, ideolojik nitelikteki, öncel, varolan kavramlar üzerinde, "Vorstellungen" üzerinde –yani Genellik I'le– çalışır. Katışıksız, nesnel "veri"ler üzerinde, yani katışıksız ve mutlak "olgular" üzerinde "çalışmaz." Onun kendine özgü çalışması, tersine, önceki ideolojik teorik pratiğin hazırladığı *ideolojik "olgular"ın* eleştirisi yoluyla *kendi bilimsel olgularını hazırlamak*'tan ibarettir. Kendi bilimsel "olgular"ını hazırlamak, aynı zamanda, kendi "teori"sini de hazırlamaktır, çünkü bilimsel olgu –yoksa sözümona katışıksız görüngü değil– ancak teorik bir

pratiğin alanında tanımlanabilir. Önceden oluşmuş bir bilim gelişirken, ya hâlâ ideolojik kavramlardan, ya bilimsel "olgular"dan, ya da bilimsel olarak önceden oluşmuş ama bilimin önceki bir evresine ait (eski-Genellik III) kavramlardan oluşan bir hammadde üzerinde (Genellik I) çalışır. Dolayısıyla bilim bu Genellik I'i Genellik III'e dönüştürerek çalışır ve üretir.

Ama çalışan *kimdir* ya da *nedir*? Bu ifadeden anlaşılması gereken şey, bilimin çalıştığı mıdır? Her dönüşüm (her pratik), gördüğümüz gibi, belirli üretim araçlarının uygulamaya konmasıyla bir hammaddenin ürüne dönüşümünü gerektirir. Bilimin teorik pratiğinde, üretim araçlarına denk düşen uğrak, düzey, kerte nedir? Eğer bu üretim araçlarından insanı geçici olarak soyutlarsak, *Genellik II* diye adlandıracağımız şeyi elde ederiz; az çok çelişik birliği, ele alınan (tarihsel) uğrakta bilimin "teori"sini oluşturan kavramlar bütününden oluşur.[21] Bu "teori", bilimin tüm "sorun"unun zorunlu olarak ortaya konduğu alanı tanımlar (yani, bilimin kendi konusu içinde karşılaştığı "güçlükler"; "olgular"ı ile "teorisi"nin, eski "bilgileri" ile "teori"sinin ya da "teori"si ile yeni bilgilerinin karşı karşıya gelmesi içinde karşılaştığı "güçlükler", bu alan dolayısıyla ve bu alan içinde sorun olarak ortaya atılır). Bu teorik çalışmanın diyalektiğine girmeden, bu şematik bilgilerle yetinelim. Teorik pratiğin, *Genellik II*'nin *Ge-*

21) "Teori" kavramıyla belirtilen bu *genellik II*, benim burada girişemeyeceğim, farklı türde derinleştirilmiş bir incelemeyi elbette hak etmektedir. Yalnızca şunu söyleyebiliriz ki, "teori" diye adlandırdığım şeyin birliği, birleşmiş bir teorik sistemin düşünümsel biçimi altındaki bir bilimde ender olarak var olur. En azından deneysel bilimlerde, katışıksız biçimde teorik olarak varolan kavramların yanısıra, teorik kavramların büyük bölümünün yatırıldığı tekniğin alanını da içerir. Tam anlamıyla ve özellikle teorik bölüm, ancak çok ender olarak çelişik olmayan bir biçim altında birleşir. Çoğu zaman, teorik olarak düşünümsel olmayan bir birliğe sahip, karmaşık ve çelişik bir bütün içinde bir arada mevcut bölgesel teoriler içinde yerel olarak birleşmiş bölgelerden ibarettir. Her bilimin teorik üretim çalışmasında, her seferinde özgül bir kipliğe göre uygulanmakta olan şey, son derece karmaşık ve çelişik bu birliktir. Örneğin "olgusal" "görünguler"i oluşturan deneysel bilimlerde, mevcut bir güçlüğü sorun biçiminde ortaya atan ve idealist bir geleneğin "hipotezler" olarak adlandırdığı şeyin gerçek govdesi olan teorik-teknik duzeneklerin yerli yerine konmasıyla bu sorunu "çözen" budur.

nellik I üzerindeki çalışmasıyla *Genellik III*'ü yarattığını anlamak için bunlar bize yeter.

Demek ki bunlar bize, aşağıdaki iki önemli önermeyi anlamak için yeterlidir:

1. Genellik I ile Genellik III arasında öz bakımından özdeşlik asla yoktur, her zaman gerçek bir dönüşüm vardır; ya ideolojik bir genelliğin bilimsel bir genelliğe dönüşmesi yoluyla (örneğin Bachelard'ın "epistemolojik kopma" diye adlandırdığı biçim içinde düşünülen değişim); ya da eski genelliği –"içine alsa" da, yani "göreceliliğini" ve geçerlilik sınırlarını (kendine tâbi olanları) tanımlasa da– reddeden yeni bir bilimsel genellik üretimiyle dönüşür.

2. Genellik I'den Genellik III'e geçişi sağlayan çalışma, yani –Genellik I ile Genellik III'ü birbirinden ayırt eden temel farklılıklar bir yana bırakılırsa– "soyut"tan "somut"a geçişi sağlayan çalışma, yalnızca teorik pratik sürecini içerir, yani tamamen "bilgi içinde" cereyan eder.

Marx, "doğru bilimsel yöntem"in, düşüncede somutu üretmek için soyuttan yola çıkmak olduğunu söylediğinde bu ikinci önermeyi ifade etmiştir.[22] Bu aynı sözcüklerin sık sık eşlik ettiği ideolojik yanılsamalara düşmekten kaçınırsak, yani *soyut*'un teorinin kendisini (bilim) ve *somut*'un da gerçeği, teorik pratiğin bilgisini ürettiği "somut" gerçekleri belirttiğini sanmazsak; *iki farklı somutu* –bir bilgi olan *düşüncedeki-somut* ile onun konusu

22) Krş. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Ed. soc., s. 164-165: "Gerçekten ve somuttan başlamak iyi bir yöntem gibi gözükmektedir... Bununla birlikte, daha yakından bakıldığında, bunun bir hata olduğu fark edilir... bu sonuncu yöntem (genel nosyonlardan somut nosyonlara giden ekonomik sistemlerin yöntemi), açık bir şekilde, doğru bilimsel yöntemdir. Somut, somuttur, çünkü çoğul belirlenimlerin sentezidir, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir. Bu nedenle, düşüncede sentez usulü olarak, sonuç olarak görülür, yoksa yola çıkış noktası olarak değil... (bilimsel yöntemde) soyut belirlenimler, düşünce yoluyla somutun yeniden üretimine yol açarlar... Soyuttan somuta yükselmeyi sağlayan yöntem, düşünce için, somuta sahip olmanın, düşünülmüş bir somut biçiminde onu yeniden üretmenin bir yoludur..."

olan *gerçekliğin barındırdığı somutu* birbirine karıştırmazsak, bu tezin kesin anlamını kavramış oluruz. Bilgi-somut'u üreten süreç tamamen teorik pratik içinde cereyan eder: Elbette gerçek-somut'u içerir, ama bu gerçek-somut "bağımsızlığından önce olduğu gibi sonra da düşüncenin dışında varlığını sürdürür" (Marx), onun bilgisi olan öteki "somut"la asla karıştırılmaz. Ele alınan düşüncedeki-somut'un (Genellik III) kendi konusunun bilgisi olması (gerçek-somut); bu gerçekliği sözümona "sorun"a çeviren (Bilgi Sorunu), dolayısıyla bilimsel pratiğin, gerçek bir sorunun sorunsal-olmayan çözümü olarak ürettiği şeyi –bir konu ile bilgisi arasındaki ilişkinin sorunsal-olmamasını– sorunsal olarak düşünen ideoloji için "güçlük" oluşturan şey budur. Demek ki, yalnızca teorik pratiği etkileyen somut (Genellik III) ile soyut (Genellik I) arasındaki gerçek ayrımı, (düşüncenin, bilimin, teorinin özünü oluşturan) soyutlamayı (gerçeğin özünü oluşturan) somutun karşısına çıkaran bir diğer ideolojik ayrımla karıştırmamak temel önemdedir.

Bu karışıklık özellikle Feuerbach'ta görülür ve Marx da Feuerbach'çı evresinde bu karışıklığı paylaşmıştır: Yalnızca günümüzde yaygın tüketim ideolojisinin beylik düşüncelerini beslemekle kalmaz; çaresiz teorik açmazlarda, kimi zaman karşı çıkış olarak önem verilen niteliklerinin "gerçeklikleri"ne aldananları yanıltma riski de vardır. Teoriye, bilime atfedilen soyutlamayı, son kertede, gerçeğin kendisi olan somutun karşısına çıkaran eleştiri, hâlâ ideolojik bir eleştiridir, çünkü bilimsel pratiğin gerçekliğini, soyutlamalarının geçerliliğini ve nihayet bir bilgi olan bu teorik "somut"un gerçekliğini inkâr eder. Bu kavrayış, kendinin "somut" olduğunu ileri sürerek, "somut"u isteyerek, kavrayış olarak, "doğru" olduğunu ileri sürer, dolayısıyla bilgi olduğunu ileri sürer: Ama tam da bilgiyi üreten pratiğin gerçekliğini

inkâr ederek işe başlamıştır! "Tersine çevirme" iddiasında bulunduğu ideolojinin içinde kalır, yani genel olarak soyutlamanın değil, belirli bir ideolojik soyutlamanın içinde kalır.[23]

Bilgi sürecinin içinde bile, sürecin başladığı "soyut" genellik ile sürecin sona erdiği "somut" genelliğin, Genellik I ile Genellik III'ün, özünde aynı genellik olmadığını ve sonuç olarak, kavramın kendi kendine türeyişi şeklindeki Hegelci kavranışın, soyut tümelin kendini somut olarak ürettiği "diyalektik" hareketin "görünümleri"nin, teorik pratik içinde uygulanmakta olan "soyutlama", "genellik" türlerinin karıştırılmasına dayandığını kabul etmek için kesinlikle bu kadar öteye gitmek gerekir. Örneğin, Marx'ın dediği gibi,[24] Hegel "gerçeği, kendi üzerinde yoğunlaşan, kendi içinde derinleşen, kendi kendine hareket eden düşüncenin sonucu olarak tasavvur ettiğinde," *iki* şeyi karıştırmış olur:

1. Öncelikle, bilimsel bir bilginin üretimi işini"somutun (gerçek) türeyiş süreci" olarak kabul eder. Ama Hegel bu "yanılgı"ya ancak ikinci bir karışıklık sonucu düşebilir:

2. Bilgi sürecinin başındaki tümel kavramını (örnek: tümellik kavramı, *Mantık*'taki "varlık" kavramı) süreçlerin özü ve itici gücü olarak, "kendini yaratan kavram" olarak ele alır;[25] teorik pratiğin bir bilgiye (Genellik III) dönüştüreceği Genellik I'i dö-

23) Feuerbach'ın kendisi bir örnektir. Bu nedenle, Feuerbach'ın "materyalizm bildirgeleri"ni büyük bir ihtiyatla ele almak uygun olur. Bu noktaya daha önce de dikkat çektim. Krş. *La Pensée*, (mart-nisan 1961, s. 8) Genç Marx üzerine bir makalede, mevcut eleştirinin etkisi altında, *hâlâ ideolojik kalmış bazı kavramları* bile kullandım.
Örnek: Hegel'in "aşma"sına karşılık olarak ve Marx'ın ideolojiden kurtulmak için, mitlerden sıyrılmak için ve Hegel'in deforme ettiği *asıl olan*'la, *özgün*'le temasa geçmek için gösterdiği çabayı açıklamaya yönelik "geriye dönüş" kavramı. Bu "geriye dönüş" kavramı, ideoloji *öncesi* "gerçek"e, "somut"a geri dönüşü kast ettiği bizzat polemik kullanılışında, "pozitivizm"in yakınından geçmektedir. *Başka örnek*: Bir felsefe tarihi *olasılığının* polemik olarak çürütülmesi. Bu tez, (din, sanat, vs. olarak) felsefenin tarihi olmadığının belirtildiği *Alman Ideolojisi*'nin bir cumlesinden destek alıyordu. Burada da pozitivizmin sınırındaydık, her ideolojiyi (dolayısıyla felsefeyi) toplumsal bir oluşumun (geçici) basit görüngüsüne indirgemenin (*Alman Ideolojisi*, sürekli olarak bunu yapmaya girişir) iki adım ötesindeydik.
24) Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 165
25) *A.g.e*

nüşüm sürecinin özü ve itici gücü olarak alır! Bu demektir ki, bir başka pratikten haklı olarak alınma bir karşılaştırmayı kullanırsak,[26] buhar makinasını, fabrikaları, günümüzde taş kömürünün çıkarılmasını ve sayısız dönüşüm geçirmesini sağlayan teknik, mekanik, fiziksel, kimyasal, elektrik, tüm olağanüstü aletleri üreten şey, kendi diyalektik gelişimi sayesinde taş kömürüdür! Hegel, teorik pratiğin gerçekliğine, ideolojik bir tümel kavrayışını, işlevinin ve anlamının ideolojik bir kavranışını dayattığı için bu "yanılgı"ya düşmektedir. Oysa, pratiğin diyalektiğinde, başlangıcın soyut genelliği (Genellik I), yani üzerinde çalışılan genellik, işin kendisi olan genellikle (Genellik II) aynı şey değildir, bu çalışmanın ürünü olan özgül genellik (Genellik III) –bir bilgi ("teorik-somut")– hiç değildir. Genellik II (çalışan genellik) Genellik I'in basit bir gelişmesi hiç değildir, onun kendinde şey'den kendi-için şey'e (ne kadar karmaşık olursa olsun) geçişi değildir; çünkü Genellik II, ele alınan bilimin "teori"sidir, ve bu haliyle, tüm sürecin sonucudur (bilimin kuruluşundan yola çıkan bilim tarihi), bu terimin güçlü anlamıyla bir dönüşüm sürecidir, yani basit bir gelişme biçiminde (Hegelci modelde: kendinde şey'in kendi-için şey'e gelişimi) değil, gerçek niteliksel süreksizlikler yaratan dönüşüm ve yeniden yapılanmalar biçimindedir. Genellik II Genellik I üzerinde çalıştığında, demek ki, asla kendi üzerinde çalışmış olmaz; ne bilimin kuruluşu sırasında ne de daha sonra bilimin tarihi içinde kendi üzerinde çalışmaz. Bu nedenle, Genellik I bu çalışmadan her zaman gerçekten dönüşmüş olarak çıkar. Genelliğin genel "biçimi"ni hâlâ korusa da, bu biçim onun hakkında bize hiçbir şey öğretmez: Çünkü çok başka bir genellik halini almıştır –artık ideolojik bir genellik değildir, bilimin aşılmış evresine ait bir genellik

26) Bu karşılaştırmanın temelleri vardır: Bu iki ayrı pratik, pratiğin genel özüne ortak olarak sahiptir

de değildir, her durumda, niteliksel olarak yeni, özelleşmiş, bilimsel bir genelliktir.

Teorik pratiğin bu gerçekliğini, teorik pratiğin bu somut diyalektiğini, yani bilgi üretim sürecinin süreksizliğinde farklı Genellikler (I, II, III) arasında devreye giren ya da ortaya çıkan niteliksel süreksizliği Hegel inkâr eder, daha doğrusu bunu düşünmez ve düşünmesi gerektiğinde de, onu, kendisi için önemli ama baştan başa ideolojik bir başka gerçekliğin –Idea'nın hareketinin– görüngüsü haline getirir. Hegel'in, soyuttan somuta geçiş sürecinin birliğini sonuçta kavramın kendinden doğuşu olarak, yani yabancılaşmanın biçimleri arasında, başlangıcından başka bir şey olmayan sonucunun oluşumu içinde başlangıçtaki kendinde şey'in basit bir gelişmesi olarak bilimsel çalışmanın gerçekliği üzerine yansıttığı şey, idea'nın bu hareketidir. Böylelikle Hegel, gerçek niteliksel farklılıkları ve dönüşümleri, teorik pratiğin sürecini oluşturan temel süreksizlikleri görmezden gelir. Onlara ideolojik bir model dayatır: Basit bir içselliğin gelişim modelini. Bu şu anlama gelmektedir: Hegel, onlara dayattığı ideolojik genelliğin, teorik pratik içinde uygulanmakta olan üç tür genelliğin –I, II, III– oluşturucu biricik özü olduğunu buyurmaktadır.

Hegel'in Marksist eleştirisinin derin anlamı, tüm içerimleri içinde yalnızca burada aydınlanmaya başlamaktadır. Hegel'in temel kusuru, yalnızca "spekülatif" yanılsama değildir. Feuerbach'ın zaten ortaya koymuş olduğu bu spekülatif yanılsama, düşünce ile varlığın, düşünce süreci ile varlık sürecinin, "düşüncedeki" somut ile "gerçek" somutun özdeşleştirilmesinden ibarettir. En büyük spekülatif günah budur: Soyutlama günahı, şeylerin düzenini altüst eder ve (somut) gerçeğin kendi kendini yaratma süreci yerine, (soyut) kavramın kendi kendini yaratma sürecini koyar. Marx, *Kutsal Aile*'de bize bunu çok açık bir şekil-

de gösterir.[27] Hegelci spekülatif felsefede, kendi kendini belirleyen kendi kendini yaratma hareketiyle, meyve soyutlamasının armut, üzüm ve erik ürettiğini görürüz... Feuerbach, 1839 tarihli Hegelci "somut tümel" üzerine harikulade analizinde bunu elinden geldiğince iyi sergilemiş ve eleştirmiştir. Demek ki, burada soyutlamanın *kötü* bir kullanımı vardır: (idealist, spekülatif). Bu kullanım, karşıtlık yoluyla bize soyutlamanın *iyi* kullanımını (materyalist) belirtir. Gayet iyi anlıyoruz: Tüm bunlar basit ve açıktır! Ve, kurtarıcı bir "tersine çevirme" ile şeyleri, yani soyutlamayı, düz olarak yerli yerine koymaya hazırlanıyoruz – çünkü, kendi kendine gelişme yoluyla meyveleri (kavramlar) üreten meyve kavramı (genel) değildir, tam tersine, (somut) meyveler (soyut) meyve kavramını üretir. Anlaştık mı?

Hayır, kesinlikle anlaşamayız; bu "tersine çevirme"ye dahil olan ve yalnızca bundan söz etmeyi sağlayan ideolojik bulanıklıkları kabul edemeyiz. Söz konusu tersine çevirmede, ancak temel bir ideolojik bulanıklık varsaymak koşuluyla kesinlik vardır. Bu bulanıklık, Marx Feuerbach'çı olmaya ya da Feuerbach'ın söz dağarcığına başvurmaya gerçekten son verdiğinde; tıpkı genel meyve kavramının, somut meyveler üzerinde işleyen bir soyutlamanın ürünü "olması" gibi bilimsel bir kavramın da ürün olduğunu ileri sürmeyi sağlayan ampirist ideolojiyi bilinçli olarak terk ettiğinde reddetmek zorunda kaldığı ideolojik bulanıklıktır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da Marx, her bilimsel bilgi sürecinin, gerçek somutlarla değil, bir soyutla, bir genellemeyle başladığını söylediğinde, yalnızca spekülatif soyutlamanın ideolojisinden ve açıklayıcılığından, yani önvarsayımlarından fiilen koptuğunu belirtmiş olur. Marx, bir bilimin hammaddesinin, her zaman için, verili genellik biçiminde (Genellik

27) *Kutsal Aile* 1844 tarihlidir. *Alman Ideolojisi*'nde (1845) ve *Felsefenin Sefaleti*'nde (1847) aynı tema görülür.

I) var olduğunu belirttiğinde, bir olgu sadeliğindeki bu tezin içinde, bize, somut meyvelerden yola çıkan ve "bireyselliklerinden soyutlayarak" özlerini ortaya çıkaran, soyutlama yoluyla kavram üretmeye ilişkin ampirist modelle hiç ilişkisi olmayan yeni bir model önerir. Bu şimdi, bilimsel çalışma denen şey için açık seçiktir: "Somut özneler"den değil, Genellik I'den yola çıkar. Ama bu *Genellik I* için de hâlâ doğru mudur? Bu, Hegelci spekülasyonun yanlış kullandığı *iyi soyutlamanın* ürettiği bilginin ön evresi değil midir? Bu tez, ne yazık ki, diyalektik materyalizmin organik bir parçası değildir, yalnızca ampirist ve duyumcu ideolojiye aittir. Bu, Marx'ın, "duyumsal olanı nesne biçiminde", yani pratiksiz bir sezgi içinde tasavvur ettiği için Feuerbach'ı mahkûm ettiğinde reddettiği tezdir. Genellik I, örneğin "meyve" kavramı, bir "özne"nin (bilinç, hatta şu mitik özne: "Pratik") gerçekleştirdiği "soyutlama işlemi"nin ürünü değildir; ampirik, teknik ve ideolojik, farklı düzeylerde, birbirinden ayrı, somut, birçok pratiğin işin içine girdiği karmaşık bir hazırlık sürecinin sonucudur. (Bu basit, ilkel örneğe geri dönersek, meyve kavramının kendisi, kökeninde, besinsel, tarımsal, hatta büyüyle ilgili, dini ve ideolojik, farklı pratiklerin ürünüdür). Bilgi ideolojiden kopmadıkça, her Genellik I, demek ki, toplumsal olan her şeyin varoluşunda temel konumda bulunan, esas pratiklerden biri olan ideolojinin izini derinden taşır. Somut bireylerden onların katışıksız özünü çıkaran *soyutlama* edimi, *ideolojik bir mittir*. Genellik I, özü gereği, soyutlamanın nesnelerden çıkaracağı öze uygun değildir. Genellik I'in Genellik III'e dönüşümü yoluyla, teorik pratiğin ortaya çıkardığı ve ortadan kaldırdığı şey, bu uygunsuzluktur. Genellik I, "tersine çevirme"nin varsaydığı ampirist ideolojinin modelini reddeder.

Özetleyelim: Bilimsel pratiğin, (somut) bir bilgi üretmek için

soyuttan yola çıktığını kabul etmek, teorik pratiğin hammaddesi olan Genellik I'in, bunu "düşünülen-somut"a, yani bilgiye (Genellik III) dönüştüren Genellik II'den niteliksel olarak farklı olduğunu kabul etmektir. Bu iki tür Genelliği ayırt eden farklılığın inkârı, (çalışan) Genellik II'nin, yani "teori"nin Genellik I (üzerinde çalışılan genellik) üzerindeki önceliğini tanımamak; işte, Marx'ın karşı çıktığı *Hegelci idealizmin esası* budur; işte, soyut spekülasyonun somut gerçeklik ya da bilim olarak "tersine dönmesi"nin hâlâ ideolojik görünümleri altında, hem Hegelci ideolojinin hem de Marksist teorinin yazgısının belirlendiği nokta budur. Marksist teorinin de yazgısı burada belirlenir: Çünkü herkes bilmektedir ki, bir kopmanın derindeki nedenleri –kabul edilenler değil, fiilen etkide bulunanlar– bu kopmadan beklenen kurtuluşun, özgürlük beklentisi, yani özgürlüğün olmaması mı yoksa özgürlüğün kendisi mi olacağına kesin olarak karar verecektir.

İşte bu nedenle, "tersine çevirme" kavramını bir *bilgi* olarak kabul etmek, onu destekleyen ideolojiyle, yani teorik pratiğin gerçekliğini inkâr eden bir kavrayışla birlik olmaktır. "Tersine çevirme" kavramının bize işaret ettiği "hesabını görme", bu durumda, kavramın kendi kendini yaratmasını (gerçek) "somutun doğuşu" olarak tasavvur eden teorinin tersine çevrilmesi, karşıt teoriyi yaratması olamaz; ki bu karşıt teori de gerçeğin kendi kendini yaratmasını, kavramın doğuşu olarak kabul etmektedir (gerçekten temellenmiş olsaydı, "tersine çevirme" deyiminin imkân tanıdığı şeyin karşıtı bu olurdu): Bu hesabını görme, bilimsel pratiğin gerçeğine yabancı, ideolojik bir teoriyi reddedip, onun yerine, niteliksel olarak farklı bir teoriyi geçirmekten ibarettir (önemli olan nokta da budur); bu teori, bilimsel pratiğin özünü kabul eder, ona dayatılmak istenen ideolojiden bu özü

ayırır, kendine özgü niteliklerini ciddiye alır, onları düşünür, dile getirir ve hatta bu tanımanın pratik koşullarını da düşünür ve dile getirir.[28] Bu noktaya varıldığında, son kertede "tersine çevirme"nin söz konusu edilemeyeceği görülür. Çünkü bir ideolojiyi tersine çevirerek bir bilim elde edilemez. İdeolojinin gerçekle ilişkide olduğuna inandığı alanı terk etmek, yani ideolojik *sorunsalını* (temel kavramlarının organik önvarsayımını ve bu sistemle birlikte, kavramlarından çoğunu) terk etmek ve "*bir başka element içerisinde*",[29] bilimsel, yeni bir sorunsalın alanında yeni teorinin faaliyetini kurmak koşuluyla bir bilim elde edilir. Bu terimleri ciddi olarak ve sınamak amacıyla kullanıyorum; herhangi bir ideolojinin sorunsalını tersine çevirerek, yani bizzat ideolojinin sorunsalı üzerinde kalarak gerçek bir bilim örneği asla verilemeyeceğine bahse girerim.[30] Bu meydan okumaya tek bir koşul belirteceğim: Kullanılacak sözcükler metaforik anlamda değil, kesin anlamıyla ele alınmalıdır.

---

28) Bu kopuş çalışması bir insanın teorik pratiğinin sonucuydu: Karl Marx. Genç Marx üzerine makalemde kısmen belirttiğim bir soruna burada geri dönecek değilim. Aynı zamanda bir dönüşüm çalışması da olan Marx'ın teorik pratiğinin, teori içinde, niçin bir kopuşun, epistemolojik bir kopmanın baskın biçimini ister istemez aldığını göstermek gerekir.
Marx'la Hegel ilişkisinin, son çözümlemede, bir tersine çevirme ilişkisi değil, tamamen farklı bir ilişki olduğu andan itibaren, Lenin'e (*Felsefe Defterleri*'ndeki dolaysız şaşkınlık tepkilerinde) bu kadar olağanüstü ve paradoksal gelen şeyin belki de daha iyi anlaşılabileceğini ileri sürebilirim: Hegel'de kullanılabilir analizler bulabilmek, kuşkusuz az sayıdaki bazı kanıtlamaların, materyalist nitelikte olduğunu görmek midir Lenin'i şaşırtan? Marx-Hegel ilişkisi bir "tersine çevirme" ilişkisi olmadığında, Hegelci diyalektiğin "rasyonalite"sinin son derece anlaşılır olacağını ileri sürebilir miyim?
29) Genç Marx'ın bir paragrafından alınma bu "teorik imge"yi önerme fırsatı bulmuştum, *Nouvelle Critique*, Aralık 1960, s. 36.
30) Bu tür meydan okuma, sanırım, her Marksistin politik deneyiminde yankı bulur. Çünkü bu, belirleyici temel yapıyı değiştirmeden, sonuçları gerçekten değiştirmesi için biriyle bahse girmek, reformizm eleştirisine benzer; şeylerin düzenini kendi temelleri üzerinde tersine çevirebileceklerine inanan, örneğin verili toplumsal ilişkiler temeline dayanarak toplumsal eşitsizliği toplumsal eşitliğe, insanın insan tarafından sömürüsünü insanların kendi aralarındaki işbirliğine çevirebileceğine inanan dunyanın tum reformistlerine komunistlerin her gün yoneltikleri meydan okumaya benzer. Emekçilerin mücadele marşı olan Enternasyonal, "*Dünya kökünden değişecek*" der. Bu teorik olarak çürütülemez.

4. "Önceden verili", yapılanmış, karmaşık bütün

> "En basit ekonomik kategori... önceden verili canlı bir somut bütünün tekyanlı ve soyut ilişkisi olarak var olabilir ancak..."
> (K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*).

Artık tüm çelişkinin özgüllüğünden oldukça uzakta gibiyiz... Ama hayır, bir adım bile uzaklaşmış değiliz. Ama şimdi bilmekteyiz ki bu özgüllük herhangi bir genelliğin özgüllüğü, yani, mantıksal sonuçlarına götürürsek, ideolojik bir genelliğin özgüllüğü değildir. Genellik III'ün, bir bilginin özgüllüğüdür.

Çelişkinin bu "özgüllüğü" nedir?

Diyalektik, "şeylerin özündeki çelişkinin incelenmesidir", ya da aynı anlama gelen, "karşıtların özdeşliği teorisidir." Buradan yola çıkarak, der Lenin, "diyalektiğin çekirdeği kavranır; ama açıklanmaya ve geliştirilmeye ihtiyaç duyar." Mao bu metinlere göndermede bulunur ve "açıklama ve geliştirmeler"e geçer, yani bu "çekirdek"in içeriğine, kısacası çelişkinin özgüllüğünün tarifine geçer.

Burada, birden bire çok kayda değer üç kavramla karşılaşırız. İki ayrım kavramı: 1. *Temel çelişki* ile *tali çelişkiler* arasındaki ayrım; 2. Çelişkinin *temel yanı* ile *tali yanı* arasındaki ayrım. Nihayet, üçüncü bir kavram: 3. Çelişkinin *eşitsiz gelişimi*. Bu kavramlar bize "oldukları gibi" sunulur. Bunların Marksist diyalek-

tik için temel önemde olduğu söylenir, çünkü Marksist diyalektiğin özgüllüğüdürler. Bu önermelerin ardındaki derin teorik nedenleri bizim aramamız gerekir.

Tek bir süreç içinde birçok çelişkinin varlığını (yoksa temel çelişki-tali çelişki ayrımı olmazdı) doğrudan doğruya varsaydığını görmek için birinci ayrımı ele almak yeter. Dolayısıyla, karmaşık bir sürecin varlığına göndermede bulunur. Ve aslında: "Basit bir süreçte tek bir karşıt çifti vardır; karmaşık süreçlerde daha çok vardır..." der Mao; çünkü, "her karmaşık süreç ikiden fazla çelişki içerir..."; ama bu durumda, "karmaşık bir nesnenin gelişim sürecinde bir dizi çelişki vardır, bunlar arasında her zaman biri temel çelişkidir..."[31] İkinci ayrım (çelişkinin temel yanı ile tali yanı) ise, her çelişkinin içinde, sürecin karmaşıklığını, yani içlerinden biri baskın olan çelişki çoğulluğunun onun içindeki varlığını yansıttığından, ele almamız gereken şey bu karmaşıklıktır.

Bu temel ayrımların bağrında, demek ki sürecin karmaşıklığıyla karşılaşırız. Burada, Marksizm için temel bir noktaya temas ederiz: Bir başka açıdan ele alınmış aynı temel nokta. Mao, "iki karşıtlı basit süreç"i bir yana bıraktığında, bunu fiili nedenlerle dışlamış gibidir: Çoğul çelişkileri içeren Mao'nun nesnesine –topluma– uygun değildir. Ama aynı zamanda bu "iki karşıtlı basit süreç"in katışıksız olasılığı da desteklenmiş olmuyor mu? Bu durumda, bu "iki karşıtlı basit süreç"in temel kökensel süreç olduğunu, karmaşık olan öteki süreçlerin ise onun karışık süreçleri, yani gelişmiş görüngüleri olduğunu ileri sürebiliriz. Lenin, "Bir'in ikiye ayrılması ve çelişik yanlarının bilinmesi," Philon'un zaten kabul ettiği... (Lenin'in parantezi) "işte, diyalektiğin özü ("özler"inden biri, ana hatlarından biri, tüm temeli olmasa da, temel özelliklerinden biri),"[32] derken bu yönde eğilim göstermi-

31) Mao Tse-Tung, *Çelişki Üzerine*, s. 45, 55.
32) Lenin, *Felsefe Defterleri*, s. 279

yor mu? İki çelişik tarafa bölünmüş bu Bir'in içinde, Lenin yalnızca bir "model" değil, her çelişkinin "ana yatağı"nı, her çelişkinin, en büyük karmaşıklıktaki biçimlerine varana kadar kendini gösterdiği kökensel özü de betimlemiyor mu? Bu durumda, karmaşık olan basitin gelişimi ve görüngüsü değil midir? Soru önemlidir. Çünkü, Birlik'in çelişik iki tarafa bölündüğü bu "iki karşıtlı basit süreç", aynı zamanda, Hegelci çelişkinin doğrudan doğruya *ana yatağıdır*.

Burada, kendi yorumumuzu bir kez daha sınayabiliriz ve sınamalıyız da.

Kuşkusuz, Mao "basit süreç"i yalnızca bellekten aktarır, hiç örnek vermez. Ama onun tüm analizinde, çoğul ve eşitsiz çelişkiye sahip bir yapının ikincil olarak değil, birinci olarak devreye girdiği karmaşık süreçlerle işimiz vardır yalnızca: Gerçekten de hiçbir karmaşık süreç bize basit bir sürecin gelişimi olarak verili değildir, dolayısıyla karmaşık olan asla basit olanın görüngüsü olarak verili değildir – tersine, kendisi de karmaşık olan bir sürecin sonucu olarak verilidir. Demek ki, karmaşık süreçler her zaman için verili karmaşıklıklardır, bunların kökensel basitliklere indirgenmesi asla düşünülmemiştir; ne bilfiil ne de ilkece. Oysa, Marx'ın 1857 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sına geri dönersek, burada aynı gerekliliğin olağanüstü bir kesinlikle ifade edildiğine tanık oluruz; o dönemde Siyasal İktisat'ın kavramları üzerinde düşünen Marx, "üretim"in basit evrensel kökenine, doğumuna uzanmanın imkânsızlığını gösterir, çünkü "üretimden söz ettiğimizde, söz konusu olan şey her zaman için toplumsal gelişmenin belirli bir evresindeki üretimdir, *toplum halinde* yaşayan bireylerin üretimidir,"[33] yani yapılandırılmış toplumsal bir bütün içinde yaşayan bireylerin üretimidir. Marx her

33) K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 150

türlü karmaşanın berisine uzanabileceğimiz ihtimalini de dışlar (ve bu ilkesel bir dışlamadır: Bunu yapmamızı engelleyen şey yalnızca cehalet değildir, mevcut haliyle üretimin özü, kavramıdır); Marx, her "basit kategori"nin toplumun yapılanmış bütününün varlığını gerektirdiğini de gösterir,[34] dahası, ve kuşkusuz bu daha önemlidir, basitliğin, kökensel olmanın ötesinde, belirli koşullar içinde, karmaşık bir sürecin ürünü de olduğunu gösterir. Basitlik ancak bu sıfatla var olabilir (ve yine karmaşık bir bütünün içinde!): Falanca "basit" kategorinin varlığı biçiminde. Örneğin, çalışma: "Çok basit bir kategori gibi gözükmektedir. Bu genellik içinde çalışma fikri –genel olarak çalışma gibi– en eski fikirlerdendir... bununla birlikte, bu basit biçimiyle ekonomik açıdan düşünüldüğünde "çalışma", bu basit soyutlamayı yaratan ilişkiler kadar moderndir."[35] Aynı şekilde, on sekizinci yüzyıl mitlerinin toplumun ekonomik gelişiminin kökeninde hayal ettikleri bireysel üretici ya da üretimin temel öznesi olarak birey, bu ekonomik "cogito", "görünüm" olarak bile, ancak gelişmiş kapitalist toplumda görülür, yani üretimin toplumsal karakterini en fazla geliştirmiş olan toplumda. Aynı şekilde, en yetkin basit tümel olan mübadele de, "tarihsel olarak tüm kesinliği içerisinde, toplumun en gelişmiş durumlarında görülür. (Bu kategori) asla her ekonomik ilişki içerisinde kendine bir yol açamaz."[36] Demek ki basitlik kökensel değildir: Tersine, basit kategorisine anlamını veren şey, yapılanmış bütündür ya da uzun bir sürecin sonunda ve istisnai koşullarda, bazı basit kategorilerin ekonomik varlığını üretebilecek olan şey, yapılanmış bütündür.

34) K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 165: "En basit ekonomik kategori... ancak önceden verili, yaşayan, somut bir bütünün tekyanlı ve soyut ilişkisi biçimi altında var olabilir."
35) Marx, *a.g.e.*, s. 167
36) Marx, *a.g.e.*, s. 166

Her koşulda, Hegel'e yabancı bir dünyadayız: "Hegel Hukuk felsefesine mülkiyetle başlamakta haklıydı, mülkiyet, konunun en basit hukuksal ilişkisini oluşturuyordu. Ama ailenin varlığından önce ya da çok daha somut ilişkiler olan efendilerle köleler arasındaki ilişkilerden önce mülkiyet yoktur."[17] *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, şu tezin uzun bir kanıtıdır: Basit olan, ancak karmaşık bir yapı içinde vardır; basit bir kategorinin tümel varoluşu asla başlangıçta ortaya çıkmaz, uzun bir tarihsel sürecin sonunda, son derece farklılaşmış toplumsal bir yapının ürünü olarak ortaya çıkar; demek ki, gerçeklikte, ister öz olsun ister kategori, basitliğin katışıksız varlığıyla asla işimiz yoktur, karmaşık ve yapılanmış varlık ve süreçlerin, "somut"ların varlığıyla karşılaşırız. Hegelci çelişkinin ana yatağını sonsuza dek çürüten şey, bu temel ilkedir.

Gerçekten de, eğer Hegelci modeli metaforik bir anlamda değil, kesin özü içinde ele alırsak, "iki karşıtlı bu basit süreç"i, Lenin'in referansının hâlâ anımsattığı, iki karşıta bölünmüş bu kökensel basit birliği gerektirdiğini saptarız. İki karşıtın parçalanmış birliğini oluşturan şey bu kökensel birliktir, bu birlik yabancılaşır ve kendisi kalarak bir başkası olur: Bu iki karşıt aynı birliktir, ama ikilik içinde; aynı içselliktir, ama dışsallık içinde, – ve bu nedenle, her biri kendi tarafından, farkında olmadan birbirlerinin çelişkisi ve soyutlamasıdırlar, kendinde-şey olan şey'dir, – sonra da, önceki birliklerini yadsıyan bu soyutlamanın yadsınması içinde, parçalanmasıyla, yabancılaşmasıyla zenginleşmiş kökensel birliklerini yeniden kurarlar: Böylece, yeni Bir olacaklardır, yeni bir basit "birlik"i yeniden inşa ederek, yadsınmalarının geçmişteki işleyişiyle zenginleşmiş, yadsımanın yadsınmasının ürünü olan, bir bütünlüğün yeni, basit birliği. Bu

37) Marx, *a.g.e.*, s. 166.

Hegelci modelin zalim mantığının şu kavramları kendi aralarında kesin olarak birbirine bağladığı görülür: Basitlik, öz, özdeşlik, birlik, yadsıma, bölünme, yabancılaşma, karşıtlar, soyutlama, yadsımanın yadsınması, aşma (Aufhebung), bütünlük, basitlik, vs... Hegelci diyalektik burada tümüyle vardır: Yani, basit bir kökensel birliğin bu kökten önvarsayımına tümüyle bağlıdır, yadsınması sayesinde kendi içinde gelişir ve tüm gelişimi içinde, her seferinde daha "somut" bir bütünlük içinde, bu kökensel birlikten ve bu basitlikten başka bir şeyi asla oluşturmaz.

Marksistler bu modele, kestirmeden gitmek için, sembol olarak, dikkatsizlikle ya da kasten,[38] başvurabilirler ya da kullanabilirler: Kesinliği içerisinde ele alındığında, Marksizmin teorik pratiği, politik pratiği gibi, bunu dışlar. Marksizm bunu özellikle dışlar, çünkü Hegelci modelin teorik önvarsayımı olan, kökensel basit birliği dışlar. Marksizmin reddettiği şey, biçimi ne olursa olsun "en dipteki bir köken"le eksiksiz bir şekilde çakışma şeklindeki felsefi (ideolojik) iddiadır (*tabula rasa*, bir sürecin sıfır noktası; doğal hali; örneğin Hegel'de, hiçlikle doğrudan doğruya özdeş varlık demek olan başlangıç düşüncesi; yine Hegel'de, kökeni yeniden oluşturan her sürecin sonsuz kez (yeniden) başladığı basitlik, vs...); ayrıca, kendini (sürecin her uğrağında yeniden üretilen) başlagıçtaki bu basit birlik olarak gösteren Hegelci felsefi iddiayı da reddeder; daha sonra, kendi kendine gelişmesi sayesinde, sürecin tüm karmaşıklığını yaratacaktır, ama bu karmaşıklık içinde kendini asla yitirmez,[39] ne basitliği ne de birliği asla kaybolmaz – çünkü çoğulluk ve karmaşıklık, kendi özünü belirtmekle görevli onun kendi "görüngü-

38) Kasten. Örneğin, Marx çağdaşlarının *felsefi aptallığına* bir ders vermek isteyerek. *Kapital*'in birinci kitabında Hegel'in terminolojisiyle "flört eder" ("kokettieren"). Hâlâ dersi hak ediyor muyuz?

39) Ölümü bile, tıpkı Kutsal Cuma'nın Paskalya zaferinin habercisi olması gibi, Dirilişin habercisidir. Bunlar Hegel'in kullandığı sembollerdir.

sü"nden başka bir şey asla olmayacaktır.[40]

Bu önvarsayımın dışlanması, "tersine çevrilme"sine –bir kez daha üzülerek belirteyim– indirgenemez. Bu önvarsayım "tersine çevrilmiş" değildir, ortadan kaldırılmıştır: Tam anlamıyla ortadan kaldırılmıştır (Kesinkes ortadan kaldırılmıştır! Yoksa ortadan kaldırdığı şeyi "koruyan" Aufhebung anlamında değil...) ve yerine, birincisiyle hiç alâkası olmayan *tamamen başka* bir teorik önvarsayım konmuştur. Bir köken felsefesinin ideolojik miti ve organik kavramları yerine, Marksizm, ilke olarak, her somut "nesne"nin karmaşık yapısının, hem nesnenin gelişimine hükmeden hem de onun bilgisini yaratan teorik pratiğin gelişimine hükmeden yapının verisinin bilinmesini getirir. Artık kökensel özümüz yoktur, ama bilgi geçmişe uzandıkça uzaklaşan bir "her-zaman-önceden-verili" vardır. Artık basit birlik yoktur, yapılanmış karmaşık birlik vardır. Demek ki, (hangi biçim altında olursa olsun) kökensel basit birliğimiz yoktur, *yapılanmış karmaşık bir birliğin her-zaman-önceden-verili* hali vardır. Eğer böyleyse, Hegelci diyalektiğin "ana yatağı"nın bir yana bırakılmış olduğu ve kendi organik kategorilerinin, özgül olarak sahip oldukları ve olumlu anlamda belirlendikleri şey içinde, teorik sıfatla varlığını sürdüremeyecekleri açıktır. Özellikle kökensel basit birlik temasını "işleten" kategoriler, yani: Bir'in "bölünmesi", yabancılaşma, karşıtları birleştiren soyutlama (Hegelci anlamında), yadsımanın yadsınması, Aufhebung, vs... artık yoktur. Bu koşullarda, organik anlamda bu Hegelci kategorilerin izinin ne Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sında (1857) ne de Mao Tse-Tung'un metinlerinde (1937) görülmemesine şaşmalı.

40) Her türlü yanlış anlamayı engellemek için, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda muzaffer biçimde egemen olanın, olağanüstü bir saflık ve uzlaşmazlık içinde, bu "Hegelci diyalektik" olduğunu –daha fazlası da olduğunu– belirtelim. Kanıtlamayı mükemmelleştirmek için, bu Hegelci diyalektiğin orada kesin olarak "tersine çevrildiğini" de ekleyelim. Bu nedenle, bu kesin metnin kesinliği Marksist değildir.

Kuşkusuz, ideolojik bir mücadelede (örneğin: Dühring'e karşı mücadele) ya da verili sonuçların anlamını açıklamaya yönelik genel bir serimlemede bu kategorilerden bazıları hatırlatılabilir; ideolojik mücadelenin ya da karşı çıkışın veya açıklamanın bu düzeyinde kalındığı sürece, ideolojik pratikte (mücadele), bu kavrayışın genel olarak serimlenmesinde, bu kategoriler çok gerçek sonuçlarıyla kullanılabilir. Ama bu sonuncu "serimleme" (diyalektiğin yasalarının herhangi bir örnekle açıklanması) teorik pratiğin kabul ettiği alanda kalmak zorundadır – çünkü, kendi başına kaldığında, yeni bilgiler üreten doğru bir teorik pratik oluşturmaz. Tersine, Marx'ın, Lenin'in teorik ya da politik pratiği gibi nesnesini gerçekten dönüştüren ve doğru sonuçlar (bilgiler, devrim...) üreten doğru bir pratik söz konusuysa, bu durumda, bu kategoriler karşısındaki teorik hoşgörü payı kaybolur: Bu kategorilerin kendisi yok olur. Organik etkileri olmayan bir uygulama, nesnesini (örneğin fizik pratiğini), gerçek gelişimini asla değiştirmeyen basit bir uygulama değil, yıllar içerisinde organik olarak oluşturulmuş ve geliştirilmiş hakiki bir pratik söz konusu olduğunda; hakiki bir pratiğe gerçekten katılmış bir insanın pratiği söz konusu olduğunda; bir bilimi oluşturmaya ya da geliştirmeye kendini adamış bir bilim insanı, sınıf mücadelesini geliştirmeye kendini adamış bir politikacı söz konusu olduğunda; bu durumda, nesneye yaklaşık olarak doğru kategoriler dayatmak söz konusu olmaz, olamaz. Bu durumda, söyleyecek sözü olmayan kategoriler susar ya da sessizliğe mahkûm edilir. Böylece, gerçekten oluşmuş Marksist pratiklerde, Hegelci kategoriler uzun süreden beri susmuştur. Onlar bu pratiklerde "bulunmayan" kategorilerdir. Bu nedenle kuşkusuz, bazıları, tüm *Kapital*'in içinde, yani 2500 sayfalık Fransızca edisyonda bulunan *yalnızca iki cümleyi* gözler önüne sermek için,

geçmiş zamandan kalma biricik kutsal emanetlere gösterilmesi gereken sofuluğun sonsuz titizliğiyle davranıyorlar;[41] kuşkusuz bu nedenle, bu iki cümleyi, bir başka cümleyle, daha doğrusu, Hegel'i okumuş olduğu için yarım yüzyıl boyunca Marx'ın hiç anlaşılmadığını bize söyleyen Lenin'in çok muammalı bir lafıyla, bir haykırışıyla güçlendiriyorlar... Şu basit olguya geri dönelim: Gerçekten oluşmuş Marksist pratiklerde kullanılan ve işletilen kategoriler Hegelci kategoriler değildir: Bunlar başka kategorilerdir, Marksist pratik içinde işletilen Marksist diyalektiğin kategorileridir.

41) Yadsımanın yadsınması üzerine çok metaforik bir cumle. Sozünu edeceğim bir diğer cümle de niceliğin niteliğe dönüşümü üzerine. Engels, bu iki metni *Anti-Dühring*'in birinci kısmında (bölüm 12 ve 13) aktarır ve yorumlar. "Yadsımanın yadsınması" üzerine bir söz daha. Yadsımanın yadsınmasını "diyalektiğin yasaları" arasından çıkardığı için ve daha genel olarak, dogmatizmini daha iyi yerleştirmek için Hegel'den saptı diye Stalin'i eleştirmek bugün resmen kabul görmektedir. Aynı zamanda da Hegel'e bir tür geri dönüşün kurtarıcı olduğu da hararetle ileri sürülmektedir. Bu açıklamalar belki günün birinde bir yazının konusu olabilir. Bunu beklerken, "yadsımanın yadsınması"nın Marksist diyalektiğin alanından atılmasının yaratıcısındaki gerçek bir teorik sağduyuya tanıklık ettiğini kabul etmek bana daha kolay gelmektedir

5. Belirleyicili yapı: Çelişki ve üstbelirlenim

> "Maddi üretimin gelişmesinin, örneğin sanatsal üretimin gelişmesiyle eşitsiz ilişkisi... Burada kavranması gerçekten güç olan nokta şu: Üretim ilişkileri, hukuksal ilişkinin eşitsiz gelişimine nasıl uyar?"
>
> (K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*).

Bu pratiğin özünü hâlâ öğrenmemiz gerekmektedir: Çelişkilerin eşitsiz gelişim yasası. Çünkü, der Mao, tan vakti kadar arı duru bir cümlede, "dünyada mutlak anlamda eşit olarak gelişen hiçbir şey yoktur."

Kimi zaman sanıldığı gibi, yalnızca Emperyalizmi içermekle kalmayan, tam da "dünyada var olan her şeyi" içeren bu "yasa"nın anlamını ve kapsamını anlamak için, tüm karmaşık süreçlerde temel bir çelişkiyi ve her çelişkide de temel bir yanı ayırt eden Marksist çelişkinin bu temel farklılıklarına geri dönmek gerekir. Bir çelişkinin bu bütünde tüm diğer çelişkilere hâkim olabilmesi için bütünün karmaşık olması gerektiğini söyleyerek, bu "farklılığı" ben burada bütünün karmaşıklığının işareti olarak ifade ediyorum. Şimdi bu hâkimiyeti, bir işaret olarak değil, kendi içinde ele almak ve içerimlerini geliştirmek gerekir.

Bir çelişkinin ötekilere baskın olması, içinde yer aldığı karmaşıklığın yapılanmış bir birlik olduğunu ve bu yapının, çelişkiler arasında belirtilen başatlık-ikincillik ilişkisini içerdiğini varsayar. Bir çelişkinin diğerleri üzerindeki hâkimiyeti, gerçekten de,

Marksizm açısından, bir nesne olarak ele alınan yığın içinde farklı çelişkilerin zorunsuz dağılımının sonucu olamaz. "Bir dizi çelişkiyi içeren" bu karmaşıklığın içinde, tıpkı bir stadyumun tribünlerinde öteki seyircilerden bir kafa boyu daha uzun birinin olması gibi, ötekilere baskın çıkan bir çelişki "bulunamaz." Başatlık, karmaşıklıkla ilişkisiz basit bir *olgu* değil, *temel* bir olgudur. Bu nedenle karmaşıklık, başatlığı temel özelliklerinden biri olarak içerir: Onun yapısına dahildir. Birliğin, basit, kökensel ve evrensel özün birliği olmadığını, olamayacağını ileri sürmek, Marksizme yabancı bir ideolojik kavram olan "tekçilik" hayali kuranların sandığı gibi,[42] "çoğulculuğun" sunağında birliği kurban etmek değil; tamamen başka bir şey ileri sürmektir: Marksizmin sözünü ettiği birliğin, *karmaşıklığın kendisinin birliği* olduğunu, karmaşıklığın örgütlenme ve eklemlenme tarzının tam da onun birliğini oluşturduğunu ileri sürmektir. Bu, *karmaşık bütünün başatlığa sahip eklemlenmiş bir yapının birliğine sahip olduğunu* ileri

42) *Tekçilik.* 1880-1910 yıllarında kilise-karşıtı ve din-karşıtı mücadelenin mekanik materyalist yılmaz savaşçısı, büyük Alman biyoloğu Haeckel'in kişisel anlayışında anahtar kavram. Çok faal bir yayıncı, büyük bir yaygınlık kazanmış "popüler" eserlerin yazarıdır. "Alman Tekçiler Birliği"nin kurucusudur. Dini "ikici" olarak kabul eder ve onun karşısına "tekçiliği" çıkarır. Kendisi de bir "tekçi" olarak, iki ayrı töz (Tanrı ve dünya, Tin ya da ruh ve madde) değil, tek bir töz olduğunu düşünüyordu. Haeckel, bu Biricik Töz'ün iki özniteliği olduğu kanısındaydı (Spinoza'nın tözü de iki temel öznitelik taşıyordu): Madde ve enerji. Maddi olduğu kadar tinsel de olan tüm belirlenimleri, "Her Şeye Kadir" olarak gördüğü bu Töz'ün kipleri olarak kabul ediyordu. Plehanov bu "tekçilik" temasını yeniden ele alacaktır. Marksist eğilimlerle kuşkusuz ilişkisiz biri olmadığından Lenin daha sonra onu açıkça eleştirecektir. Plehanov Haeckel'den daha "tutarlı"ydı: Her şeyi tek bir tözle –Tin– açıklayan modern idealizmin de "tekçi" olduğunu kabul ediyordu. O, Marksizmi materyalist bir tekçilik olarak benimsiyordu (krş. Plehanov: *Tekçi Tarih Kavrayışı Üzerine Deneme.*) G. Besse, R. Garaudy ve G. Mury'nin makalelerinde "tekçilik" teriminin ve Marksizmi esas olarak "tekçi" ilan eden ifadelerin eşzamanlı olarak varlığını belki de Plehanov'a bağlamak gerekir. Bu ideolojik kavramın belirsiz niteliği onun Engels ve Lenin tarafından kesin olarak mahkûm edilmesine yol açmıştı. Benim eleştirmenlerim bunu kâh güçlü anlamda (örneğin Mury), kâh az çok zayıflamış anlamda kullanır; Haeckel'in ve Plehanov'un yaptığı gibi ikiciliğin karşıtı olarak değil, "çoğulculuğun" karşıtı olarak görürler; terim, bu durumda, onların kaleminde yöntembilimsel, ama her zaman ideolojik bir nüans kazanmış olarak kabul görebilir. Bu kavramın Marksizm'de olumlu bir teorik kullanımı yoktur, hatta teorik olarak tehlikelidir bile. Olsa olsa olumsuz bir pratik değeri olabilir: "Çoğulculuğa" dikkat! Hiçbir bilgi değeri yoktur. Ona böyle bir değer yüklemek ve bundan teorik sonuçlar çıkarmak (Mury) Marx'ın düşüncesini deforme etmeye varır.

sürmektir. Mao'nun temel olarak betimlediği, çelişkiler ve yanları arasındaki mevcut başatlık ilişkilerini son kertede oluşturan şey, bu özgül yapıdır.

Marksizmi bizi kurtardığı bulanıklıkların içine, yani tek bir birlik modelinin var olduğuna inanan –bir tözün, bir özün ya da bir edimin birliği– bir düşünce tarzına; "mekanik" materyalizmin ve bilinç idealizminin ikiz bulanıklıklarına tekrar fırlatmamak için bu ilkeyi uzlaşmaz bir şekilde kavramak ve savunmak gerekir. Eğer acelecilikle, karmaşık bir bütünün yapılaşmış birliği bir tümlüğün basit birliğiyle özdeş kılınırsa; karmaşık bütün *biricik* bir özün ya da kökensel ve basit tözün doğrudan gelişimi olarak görülürse, o zaman, en iyi durumda Marx'tan Hegel'e, en kötü durumda ise Marx'tan Haeckel'e düşülür! Ama, bunu yaparken, tam da Marx'ı Hegel'den ayırt eden özgül farklılık kurban edilmiş olur: *Marksist birlik türünü* Hegelci birlik türünden ya da Marksist tümlüğü Hegelci tümlükten kökten ayıran farklılık. "Tümlük" kavramı günümüzde pek yaygın bir kavramdır: Hegel'den Marx'a, Gestalt'tan Sartre'a geçmek için, tek bir sözcüğü, "tümlük" sözcüğünü anma dışında neredeyse hiç vize istenmez. Sözcük aynı kalır, yine de kavram bir yazardan ötekine kökten değişir. Bu kavram tanımlandığında hoşgörü sona erer. Hegelci "tümlük", gerçekten de, hayal edilen bu esnek kavram değildir, kendi teorik rolünün kusursuz tanımladığı ve biricikleştirdiği bir kavramdır. Marksist tümlük de, diğer yandan tanımlı ve kesindir. Bu iki "tümlük"ün ortak yanları: 1. Bir sözcük olmaları; 2. Şeylerin birliğinin bir tür muğlak kavranışı olmaları; 3. Teorik düşmanlarıdır. Buna karşılık, özlerinde neredeyse tamamen ilişkisizdirler. *Hegelci tümlük,* Idea'nın gelişim anı olan basit bir birliğin, basit bir ilkenin yabancılaşmış gelişimidir: Demek ki, kesin olarak konuşursak, bu basit ilkenin kendi'nin görüngüsü, tezahürüdür, onun

tüm tezahürlerinde, dolayısıyla, restorasyonunu hazırlayan yabancılaşmanın bile içinde varlığını sürdürür. Burada da, önemsiz kavramlar söz konusu değildir. Çünkü, kendi yabancılaşması içinde kendini gösteren basit bir özün bu birliği, şu sonucu yaratır: Hegelci tümlüğün görünür "alanlar"ı da dahil olmak üzere (sivil toplum, devlet, din, felsefe, vs.), bu tümlük içinde yer alan tüm somut farklılıklar, kısmen doğrulanarak yadsınır: Çünkü bunlar, tümlüğün basit iç ilkesinin yabancılaşma "uğrakları"ndan başka bir şey değildir, bu ilkenin ortaya koyduğu yabancılaşmış farklılıkları yadsıyarak gerçekleşirler; dahası, bu farklılıkların hepsi, basit iç ilkenin yabancılaşmaları –görüngüler– gibi, eşit ölçüde "*farksızdır*", yani bu ilke karşısında pratik olarak eşittirler, dolayısıyla kendi aralarında da eşittirler ve bu nedenle, Hegel'de hiçbir belirli çelişki *asla başat* olamaz.[43] Bu demektir ki, Hegelci bütün "tinsel" türde bir birliğe sahiptir. Bu birlikteki tüm farklı-

43) Hegel'in teorisini Marx'ın Hegel üzerine yargısıyla karıştırmamak gerekir. Hegel'i Marx'ın yargısı dolayımından tanımış olanlara ne kadar şaşırtıcı gelse de, Hegel, toplum teorisinde, Marx'ın tersi değildir. Tarihsel Hegelci tümlüğün iç birliğini oluşturan "tinsel" ilke, Marx'ta "ekonominin son kertede belirleyiciliği" biçiminde mevcut olan şeye kesinlikle indirgenemez. Devletin ya da Felsefenin son kertede belirleyiciliği şeklindeki tersi ilke Hegel'de yoktur. Marx şöyle der: *Gerçekte*, Hegelci toplum kavrayışı, İdeoloji'yi tarihin motoru yapmak *demektir*, çünkü ideolojik bir kavrayıştır. Ama Hegel benzer bir şeyi asla söylemez. Ona göre, *toplumda*, mevcut tümlükte, son kertede belirleyicilik yoktur. Hegelci toplum, kendi içinde mevcut temel bir merci/kerte tarafından birleştirilmiş değildir, "alan"larından biri tarafından –politik, felsefi ya da dini "alan" olabilir bu– birleştirilmiş ya da belirlenmiş değildir. Hegel'e göre, toplumsal tümlüğü birleştiren ve belirleyen ilke, toplumun herhangi bir "sfer"i değil, toplum içinde ayrıcalıklı bir yeri ya da cismi kesinlikle olmayan, bu nedenle her yerde ve tüm cisimlerde barınan bir ilkedir. Toplumun tüm belirlenimleri –ekonomik, politik, hukuksal, vs... hatta en tinsellerine kadar– onun içindedir. Örneğin Roma: Hegel'e göre, Roma'yı birleştiren ve belirleyen şey bir *ideoloji* değil, (İdea'nın gelişiminin bir anı olan) "tinsel" bir ilkedir, bu ilke Roma'daki tüm belirlenimlerde –ekonomi, politika, din, hukuk, vs.– tezahür eder. Bu ilke, *soyut hukuksal şahsiyettir*. "Tinsel" bir ilkedir ve Roma hukuku bunun tezahürlerinden –başkalarının yanısıra– biridir. Modern dünyada bu, yine evrensel bir ilke olan *öznellik*tir: Burada ekonomi öznelliktir; tıpkı politikanın, dinin, felsefenin, müziğin, vs. de öznellik olması gibi. Hegelci toplumun tümlüğü bu şekilde kurulmuştur, bu toplumun ilkesi hem ona içkindir hem de aşkın, ama bu haliyle, toplumun kendisinin belirli hiçbir gerçekliğine denk düşmez. Bu nedenle, Hegelci tümlüğün "tinsel" tarzda bir birlikten etkilendiği söylenebilir. Burada, her öge *pars totalis*'tir ve görünür alanlar söz konusu iç ilkenin yabancılaşmış ve yeniden oluşmuş açılımıdırlar. Bunun anlamı, Hegelci tümlüğün birlik tarzını Marksist tümlüğün birlik yapısıyla özdeşleştirmenin (tersi olarak bile) asla mümkün olmamasıdır

lıklar ancak yadsınmak üzere ortaya konmuştur, dolayısıyla farksızdır; bu farklılıklar asla kendileri için var olmazlar; bunların bağımsız bir varoluş görünümü vardır ve bu görünümün içinde, –kendi içlerinde yabancılaşmış basit iç ilkenin birliğinden başka bir şey asla olmadıklarından– bunlar, bu ilkenin yabancılaşmış görüngüsü olarak, pratikte, kendi aralarında eşittirler. Dolayısıyla benim tezim; Hegelci tümlüğün: 1. Gerçekten değil görünüşte "alanlar" halinde eklemlendiği; 2. Onun birliğinin karmaşıklığı olmadığı, yani bu karmaşıklığın yapısına sahip olmadığı; 3. Dolayısıyla, gerçek bir karmaşıklığın bir birlik olmasını ve gerçekten bir *pratiğin,* bu yapıyı dönüştürmeye yönelen bir *pratiğin* –politik pratik– nesnesi olmasını sağlayan mutlak koşul olan bu başatlık içeren yapıdan yoksun olduğu şeklindedir. Hegelci toplumsal tümlük teorisinin asla bir *politika* oluşturmaması, Hegelci politika diye bir şeyin var olmaması ve var olamaması bir tesadüf değildir.

Hepsi bu kadar değil. Eğer her çelişki, başat yapılı karmaşık bir bütünün çelişkisiyse, çelişkilerinin dışında, temel eşitsizlik ilişkilerinin dışında karmaşık bütün tasavvur edilemez. Başka deyişle, her çelişki, yapının her temel eklemlenmesi ve başat çelişkili yapıdaki eklemlenmelerin genel ilişkisi, karmaşık bütünün varlık koşullarını oluşturur. Bu önerme birincil önemdedir. Çünkü, bütünün yapısının, dolayısıyla temel çelişkilerin ve başatlı yapılarının "farklılığı"nın, bütünün varoluşu olduğu; çelişkilerin farklılığının (bir temel çelişkinin varlığı; ve her çelişkinin bir temel yanının olması) karmaşık bütünün varlık koşullarıyla aynı şey olduğu anlamına gelir. Açıkçası, bu önerme, "tali" çelişkilerin "temel" çelişkinin katışıksız görüngüsü olmaması; temel çelişkinin öz, tali çelişkilerin ise görüngü olduğu anlamına değil; tali çelişkiler *olmadan*, ya da içlerinden biri var olmadan temel çelişkinin de pratikte var olamayacağı ya da *onlardan önce* veya *sonra*

var olamayacağı anlamına gelir.[44] Tersine, tali çelişkilerin temel çelişkinin varlığı için bile temel önemde olduğu, gerçekten de onun varlık koşulunu oluşturdukları, temel çelişkinin de onların varlık koşulunu oluşturduğu anlamına gelir. Örneğin toplum denen bu yapılanmış karmaşık bütünü ele alalım. Burada "üretim ilişkileri" üretici güçlerin katışıksız bir görüngüsü değildir: Aynı zamanda onun varlık koşuludurlar; üstyapı, yapının katışıksız görüngüsü değildir, aynı zamanda onun varlık koşuludur. Bu, yukarda gönderme yaptığımız Marx'ın ifade ettiği ilkeden kaynaklanır: Toplum olmadan, yani toplumsal ilişkiler olmadan hiçbir yerde üretim olamaz; ötesine uzanmanın imkânsız olduğu birlik, bir bütünün birliğidir; bu bütünün içinde, –eğer üretim ilişkilerinin varlık koşulları üretimin kendisiyse– üretimin de varlık koşulu kendi biçimidir: Üretim ilişkileri. Burada beni yanlış anlamayın: "Çelişkiler"in birbirlerinin varlığını bu şekilde koşullandırmaları, çelişkilerin üzerinde ve içinde hüküm süren başat yapıyı (bu durumda, ekonominin son kertede belirleyiciliğini) ortadan kaldırmaz. Döngüsel görünümüne rağmen bu koşullandırma, bütünün ve birliğinin karmaşıklığını oluşturan başat yapının yok olmasına varmaz. Tersine, her çelişkinin varlık koşullarının gerçekliği içerisinde bile, bütünün birliğini oluşturan şey, başatlık içeren bu yapının tezahürüdür.[45] *Çelişkinin varlık ko-*

44) Bu köken miti, "burjuva" toplumsal sözleşme teorisiyle açıklanır. Örneğin Locke'daki bu katışıksız teorik cevher, ekonomik bir faaliyeti, hukuksal ya da politik varlık koşullarından önceki (hukuksal olarak ya da fiilen; önemli değil!) halde tarif eder!

45) Koşullandırmaların görünür değirmiliği içinde başatlık içeren yapının değişmezliğinin en güzel kanıtını Marx bize *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*da, üretimin, tüketimin, dağıtımın özdeşliğini mübadeleden yola çıkarak analiz ettiğinde vermektedir. Okura Hegel'deki başdönmesini gösterir... "bir Hegelci için üretimi ve tüketimi özdeş göstermekten daha basit bir şey olamaz," der Marx (s. 158), ama bu tümüyle kendini aldatmaktır. "Bizim vardığımız sonuç, üretimin, dağıtımın, mübadelenin ve tüketimin özdeş olduğu değil, bunların hepsinin bir tümlüğün öğeleri, bir birliğin içindeki farklılıklar olduklarıdır..." Bu birliğin içinde belirleyici olan, kendi özgül farklılığıyla, üretimdir. "Belirlenmiş bir üretim, demek ki, belirli bir tüketimi, dağıtımı, mübadeleyi belirler, aynı zamanda, bu farklı ugrakların belirli karşılıklı ilişkilerini de düzenler. Doğrusu, üretim de, tekelci biçimi altında, diğer etkenler tarafından belirlenir." (s. 164)

şullarının kendi içine bu şekilde yansıması, karmaşık bütünün birliğini oluşturan başat çelişkili eklemlenmiş yapının her bir çelişkinin içine bu yansıması; işte, bir süre önce "*üstbelirlenim*" kavramıyla anlamaya çalıştığım Marksist diyalektiğin en derin özelliği budur.[46]

Tanıdık bir kavramın dolayımından geçersek, bu nokta daha iyi anlaşılır. Lenin, "*Marksizmin ruhu, somut durumun somut tahlilidir*" dediğinde; Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao "*her şey koşullara bağlıdır*" dediklerinde; Lenin, 1917 Rusyası'na özgü "*koşullar*"ı açıkladığında; Marx (ve tüm Marksist gelenek), duruma göre çelişkilerden birinin başat olduğunu binlerce örnekle açıkladığında, vs. *ampirik* gelebilecek bir kavrama çağrı yaparlar: Hem mevcut koşullar, hem de belirli bir görüngünün varlık koşulları anlamına gelen "koşullar." Oysa bu kavram Marksizmin tam da özüne ilişkindir, çünkü ampirik bir kavram değildir: Var olanın tesbiti değildir... Tersine, *teorik* bir kavramdır, temeli nesnenin özündedir: Her zaman-önceden-verili karmaşık bütün. Gerçekten de bu koşullar belirli bir "uğrak"ta, politik insanın "*güncel uğrağında*" bütünün varlığından başka bir şey değildir, yani bütünün yapısının eklemlenmeleri arasında karşılıklı varlık koşullarının karmaşık ilişkisidir. Bu nedenle, "koşullar"dan söz etmek teorik olarak mümkün ve meşrudur, tıpkı "gündemdeki" Devrim'in, burada, Rusya'da, Çin'de, Küba'da; 1917'de, 1949'da, 1958'de –yoksa başka yerde değil, başka bir "uğrak"ta da değil; – patlak verdiğini ve zafere kavuştuğunu anlamayı sağlayan şey gibi; kapitalizmin temel çelişkisinin zorunlu kıldığı

46) Bu kavramı ben yaratmadım. Belirtmiş olduğum gibi, bunu mevcut iki disiplinden ödünç aldım: Özel olarak, dilbilim ve psikanaliz. Bu disiplinlerde nesnel bir diyalektik "yananlam" vardır ve –özellikle psikanalizde– biçimsel olarak burada belirtilen içeriğe oldukça yakından bağlı, keyfi olmayan bir yananlam vardır. Yeni bir saptamayı belirtmek için elbette yeni bir sözcük gerekir. Uydurma bir sözcük elbette yaratılabilir. Evcilleştirilmeye yatkın (Kant) bir kavram (Kant'ın dediği gibi) "ithal edilebilir". Bu "yakınlık", tersine, psikanalitik gerçekliğe girişi de sağlayabilir

devrimin emperyalizmden önce zafer kazanmamasını ve tam da tarihsel kopuş noktaları olan bu uygun "koşullar"da, bu "en zayıf halkalar"da zafer kazanmasını sağlayan şey budur: İngiltere'de, Fransa'da, Almanya'da değil, "geri kalmış" (Lenin) Rusya'da, Çin ve Küba'da (eski sömürgeler, emperyalizmin sömürü alanları). "Böyle oldu" ya da "tesadüf" gibi ampirizme ya da irrasyonaliteye düşmeden koşullardan söz etmek teorik olarak mümkünse eğer, bunun nedeni Marksizmin "koşullar"ı tarihsel bir sürecin bütününü oluşturan çelişkilerin (gerçek, somut, güncel) varlığı olarak tasavvur etmesidir. Bu nedenle Lenin, Rusya'da "mevcut koşullar"ı anarken ampirizme düşmüyordu: "Güncel uğrağı" içindeki Rusya'da Emperyalizm sürecinin karmaşık bütününün varlığını analiz ediyordu.

Ama koşullar karmaşık bütünün güncel varlığından başka bir şey olmasa da, aynı zamanda, onun çelişkileridir; her bir çelişki, karmaşık bütünün başatlık taşıyan yapısı içinde öteki çelişkilerle sürdürdüğü organik ilişkiyi kendi içinde yansıtır. Her çelişki (diğer çelişkilerle özgül eşitsizlik ilişkileri içinde ve kendi iki yanı arasındaki özgül eşitsizlik ilişkisinde), içinde var olduğu karmaşık bütünün başatlık içeren yapısını kendi içinde yansıttığından, ve dolayısıyla, bu bütünün güncel varlığı ve güncel "koşullar"ı nedeniyle, çelişki bu koşullarla birdir: Böylece, bütünün "mevcut koşullar"ından söz ettiğimizde, "varlık koşulları"ndan da söz etmiş oluruz.

Sonuçta, Hegel'de "durumlar"ın ya da "koşullar"ın görüngüden, uçup giden şeyden başka bir şey olmadığını göstermek için Hegel'e geri dönmeye gerek var mı? Çünkü, bunlar, "Zorunluluğun varlığı" olarak adlandırılmış "zorunsuzluk" biçimi altında, İdea'nın hareketinin tezahüründen başka bir şeyi ifade etmezler; ve işte bu nedenle "koşullar" Hegel'de gerçekten var değildir,

çünkü, karmaşıklık halinde gelişen basitlik kisvesi altında, katışıksız bir içsellik söz konusudur ve dışsallık da yalnızca bir görüngüdür. Örneğin, *"doğayla ilişki"* Marksizm için organik olarak "varlık koşulları"nın parçası olabilir; temel çelişkinin temel terimlerinden biri (üretici güçler – üretim ilişkileri) olabilir; onların varlık koşulları olarak, bütünün ve ilişkilerinin "tali" çelişkileri içinde yansımış olabilir; dolayısıyla varlık koşulları gerçek bir mutlaktır, bunları kendi yapısında yansıtan, karmaşık bütünün varlığının "her-zaman-önceden-verilmiş-verisi"dir – işte, Hegel'e tamamen yabancı olan şey budur; Hegel, tek bir hareket içinde, hem yapılanmış karmaşık bütünü, hem de –kendi katışıksız, basit içsellik şeklindeki önsel teziyle– bu yapının varlık koşullarını reddeder. Bu nedenle, örneğin, doğayla ilişki, tüm insan toplumunun varlık koşulları, Hegel'de yalnızca zorunsuz bir veri olan iklimin "inorganikliği", coğrafya (Amerika, şu "orta terimi –Panama Kanalı– çok ince olan tasım"!) rolünü oynar, ünlü "nasılsa öyle!" rolünü oynar (dağlar karşısındaki Hegel'in sözü), Maddi Doğa'yı, bu doğanın "hakikati" olan Tin tarafından "aşılması" gereken (aufgehoben!) şey olarak görür... Evet, varlık koşulları, bu şekilde coğrafi doğaya indirgendiklerinde, bunun özgür gerekliliği olan ve zorunsuzluk biçiminde Doğa'da zaten mevcut olan Tin tarafından ortadan kaldırılacak, yadsınacak-aşılacak zorunsuzluğun ta kendisi olur (küçük bir adanın büyük bir adam yaratmasını sağlayan zorunsuzluk!). Çünkü, doğal ya da tarihsel varlık koşulları Hegel için *zorunsuzluk*'tan başka bir şey değildir, bunlar toplumun tinsel tümlüğünü asla belirlemez: (Ampirik-olmayan, zorunsuz-olmayan anlamında) koşulların yokluğu Hegel'de bütünün gerçek yapısının yokluğuyla, başatlık içeren bir yapının yokluğuyla, temel bir belirlenimin yokluğuyla ve çelişkinin *üstbelirlenim*'inin temsil ettiği çelişkinin içine bu ko-

şulların yansımasının yokluğuyla kaçınılmaz olarak birliktedir.

"Üstbelirlenim" olarak adlandırmayı önerdiğim bu "yansıma" üzerinde ısrar etmemin nedeni, Marksizmin hem teorik pratiğinin hem de politik pratiğinin bize dayattığı gerçekliği teorik olarak açıklayabilmek için kesinlikle bu yansımayı tek başına ele almak, tanımlamak ve adlandırmak zorunda olmamızdır. Bu kavramın sınırlarını belirlemeye çalışalım. Üstbelirlenim, çelişki olarak şu temel niteliği gösterir: Çelişkinin içine kendi varlık koşullarının yansıması, yani karmaşık bütünün başatlık içeren yapısı içindeki durumunun çelişkinin içine yansıması. Bu "durum" tekanlamlı değildir. Bu, ne "*ilke olarak*" durumudur onun (belirleyici kerte karşısında –toplum içinde ekonomi karşısında– kerteler hiyerarşisinde işgal ettiği yer), ne de "*fiili*" durumudur (ele alınan evrede, baskın ya da tali olmasıdır), *bu fiili durumunun ilkesel durumuyla ilişkisidir,* yani bu fiili durumu *tümlüğün, başatlık içeren, "değişmez" yapısının bir "değişkesi"* yapan ilişkidir.

Durum böyleyse, çelişkinin tekanlamlı olmaktan çıktığını kabul etmek gerekir (kategoriler artık sabit bir rol ve anlama kesin olarak sahip değildir), çünkü karmaşık bütünün eşitsiz yapısıyla ilişkisini kendine, kendi özüne yansıtır. Ama şunu eklemek gerekir ki, tekanlamlı olmaya son vererek, "ikianlamlı" da olmaz; tıpkı bir şairin ruhunun geçip giden bir buluttan etkilenmesi gibi, koşulların ve "tesadüflerin", onların katışıksız yansılarının insafına kalmış bir halde, ilk karşısına çıkan ampirik çoğulluğun ürünü olacak değildir. Tam tersine, tekanlamlı olmaya son vererek, yani kesin olarak belirlenmiş olmaya son vererek, rolünden ve özünden sapmamaya son vererek, ona rolünü veren yapılanmış karmaşıklık tarafından belirlenmiş olduğunu ortaya koyar, tıpkı –şu korkunç sözcüğü kullandığım için bağışlayın– karmaşık olarak – yapısal olarak – eşitsiz olarak – belirlenmiş gibidir... Itiraf

etmeliyim ki, daha kısa bir sözcüğü tercih ettim: Üstbelirlenim.

Marksist çelişkiye kendi özgüllüğünü veren ve ister teorik olsun, ister politik, Marksist *pratiğin* teorik olarak anlaşılmasını sağlayan şey, belirlenimin bu çok özel türüdür (üstbelirlenim). Toplumsal bir oluşum tarzında yapılanmış bir karmaşıklığın somut değişikliklerini ve dönüşümlerini anlamayı sağlayan şey yalnızca budur (bugüne kadar Marksist pratiğin gerçekten yöneldiği tek şey budur). Bu yapıyı, sabit bir yapılanmış bütün, kategorileri ve sabit düzenleri üzerinde dışsal koşulların ürettiği tesadüfi değişiklikler ve dönüşümler olarak değil (bu da mekanizmdir); her kategorinin özüne, "oyun"una dahil, her çelişkinin özüne, "oyun"una dahil, eklemlenmelere yansıyan başat çelişkili karmaşık yapının eklemlenmelerinin özüne, "oyun"una dahil somut yeniden yapılanmalar olarak anlamayı sağlar. Belirlenimin bu çok özel türünü tanımladıktan sonra, bunu özümsemezsek, üzerinde düşünmezsek, politik eylem olasılığını, teorik pratik olasılığını, yani tam olarak *politik ve teorik* pratiğin nesnesinin (hammaddesinin) özünü, yani bu pratiklerin uygulandığı (politik ya da teorik) "fiili an"ın yapısını düşünmenin kesinlikle imkânsız olduğunu tekrarlamaya gerek var mı? Bu üstbelirlenim üzerinde düşünmezsek, şu basit gerçekliği teorik olarak açıklayamayacağımızı eklemek gerekir mi? Galileo'nun, Spinoza'nın ya da Marx'ın olsun, bir teorisyenin ve bir devrimcinin, Lenin'in ve tüm yoldaşlarının, yaşamlarını feda ettikleri ya da ıstıraplara katlandıkları bu küçük "sorunlar"ı çözmeye yönelik olağanüstü "çalışma"larını nasıl açıklayabiliriz? "*Açık seçik*" bir teori oluşturmak, "*kaçınılmaz*" olan devrimi yapmak, ister teorik olsun ister politik, bir süre sonra, gelecek zamanın doğal olarak kendi "şimdiki zaman"ını yaşayacağı Tarih'in Zorunluluğu'nu kendi kişisel "zorunsuzlukları" içinde gerçekleştirme yönündeki çabalarını

nasıl açıklarız?

Bu noktayı belirginleştirmek için, Mao Tse-Tung'un sözlerini yeniden ele alalım. Eğer tüm çelişkiler eşitsizliğin büyük yasasına tâbi kılınmışsa, eğer Marksist olmak için ve politik olarak hareket edebilmek için (ve eklemeliyim: Teorik üretimde bulunabilmek için), çelişkiler ve yanları arasında temel ile taliyi ne pahasına olursa olsun ayırt etmek gerekiyorsa; eğer bu ayrım Marksist pratik ve teori için temelse; bunun nedeni, diye belirtir Mao, somut gerçekliğe, insanların yaşadıkları tarihsel gerçekliğe karşı durmak ve *karşıtların birliği*'nin hüküm sürdüğü bir gerçekliği açıklayabilmek için gerekli olmasıdır; karşıtların birliği, yani: 1. Belirli koşullarda, bir karşıttan ötekine geçiş,[47] çelişkiler ve yanları arasındaki rol değişimi (bu ikâme görüngüsünü *yer değiştirme* olarak adlandıracağız); 2. Gerçek bir birlik içinde karşıtların "birliği" (bu "kaynaşma" görüngüsünü *yoğunlaşma* olarak adlandıracağız). Bu, gerçekten de, pratiğin büyük dersidir, başatlık içeren yapı sabit kalsa da, rollerin kullanımı burada değişir: Temel çelişki tali çelişki halini alır, tali bir çelişki onun yerine geçer, temel yan tali yan halini alır, tali yan temel yan halini alır. Burada her zaman bir temel çelişki ve tali çelişkiler vardır, ama bunlar, başatlık içeren eklemlenmiş yapı içinde rol değiştirirler, bu yapının kendisi ise değişmeden kalır. *"Sürecin çeşitli gelişim evrelerinin her birinde, belirleyici rol oynayan tek bir temel çelişkinin varlığından hiç kuşku yoktur,"* der Mao Tse-Tung. Ama, *yer değiştirme* yoluyla üretilen bu temel çelişki, ancak *yoğunlaşma* ("kaynaşma") yoluyla "belirleyici", patlayıcı olabilir. Lenin'in dediği gibi politik mücadelede (ya da teorik pratikte...) kavranması ya da yakalanması gereken bu "belirleyici halka"yı o oluşturur, tüm zincir onun ardından gelir ya da –daha az doğrusal

47) *Çelişki Üzerine*, s. 56-57

bir imge kullanırsak– mevcut *"birliği parçalamak"* için saldırılması gereken stratejik düğümlü konumu işgal eden odur.[48] Burada da, tahakkümlerin keyfi ardışıklık görünümüne kanmamak gerekir: Çünkü, her biri karmaşık sürecin bir evresini oluşturur (tarihin "dönemlendirilmesi"nin temeli) ve çünkü karmaşık bir sürecin diyalektiğiyle ilişkideyizdir, "evreler", "aşamalar", "dönemler" denen üstbelirlenmiş ve özgül bu "uğraklar"la ve her evreyi niteleyen özgül tahakkümün bu dönüşümleriyle ilişkideyizdir. Gelişimin düğümselliği (özgül aşamalar) ve her aşamanın yapısının özgül düğümselliği, karmaşık sürecin varlığı ve gerçekliğidir. Politik pratik içinde ve politik pratik için (ve elbette teorik pratik için de) belirleyici olan, tahakkümün yer değiştirmesinin ve çelişkilerin yoğunlaşmasının gerçekliğini oluşturan budur; Lenin bize bunun pek açık ve pek derin bir örneğini 1917 Devrimi analizinde verir (Çelişkilerin "kaynaşma" noktası: Terimin iki yönünde, birçok çelişkinin *yoğunlaştığı* ("kaynaştığı") nokta, öyle ki bu nokta, *kaynaşma* noktası (kritik nokta), devrimci *dönüşüm* noktası, *"baştan aşağı elden geçme"* noktası haline gelir.)

Bu bilgiler belki de büyük eşitsizlik yasasının hiçbir istisnaya niçin izin vermediğini anlamayı sağlar.[49] Bu eşitsizlik hiçbir istisnaya izin vermez, çünkü kendisi de bir istisna değildir: Özel koşulların (örneğin Emrperyalizm) ürünü olan ya da farklı toplumsal oluşumların gelişimlerinin birbiri içine girmesinde (örneğin, "gelişmiş" ülkeler ile "geri kalmış" ülkeler arasında, sömürgeci ülkeler ile sömürge ülkeler arasında ekonomik gelişme eşitsizliği) devreye giren türev bir yasadır. Bu, tam tersine, temel yasadır, özel durumlardan önce gelir ve bu durumların varlığının so-

48) *A.g.e.*, s. 65.
49) *A.g.e.*, s. 51-52.

nucu olmadığı ölçüde bu özel durumların nedenini açıklayabilir. Çünkü, eşitsizlik tüm toplumsal oluşumları tüm varlığıyla içerir, aynı zamanda, bu toplumsal oluşumun farklı ekonomik, politik, ideolojik olgunluktaki diğer oluşumlarla ilişkilerini de içerir ve bu ilişkilerin olasılığının kavranmasını sağlar. Demek ki, bir iç eşitsizliği (örneğin, uygarlıkların karşılaşması denen olguda) oluşturan şey, dış eşitsizliğin müdahalesi değildir, tersine, birincil olan ve dış eşitsizliğin rol oynamasını sağlayan şey iç eşitsizliktir; ta ki bu dış eşitsizlik mevcut toplumsal oluşumlar içinde etkide bulunana kadar. İç eşitsizlik görüngülerini dış eşitsizliğe indirgeyen (örneğin, 1917'de Rusya'da mevcut "istisnai" konjonktürü yalnızca dış eşitsizlik ilişkileriyle –uluslararası ilişkiler, Rusya ile Batı arasında ekonomik gelişme eşitsizliği, vs.– açıklayan) her yorum, mekanikliğe ya da çoğunlukla aldatmacaya düşer: Dışarı ile içerinin etkileşimi teorisi. Demek ki, dış eşitsizliğin özünü kavramak için, esas olarak, ilksel iç eşitsizliğe uzanmak gerekir.

Marksist teori ve pratiğin tüm tarihi bu noktayı doğrular. Marksist teori ve pratik eşitsizliği yalnızca mevcut farklı toplumsal oluşumlar arasındaki etkileşimin dışsal etkisinde değil, her toplumsal oluşumun bağrında görür. Ve, her toplumsal oluşumun bağrında, Marksist teori ve pratik yalnızca basit dışsallık biçiminde eşitsizliğe rastlamakla kalmaz (altyapı ile üstyapı arasında *karşılıklı eylem*); toplumsal tümlüğün her kertesinin, her çelişkinin organik olarak *içindeki* bir biçim olarak da eşitsizliğe rastlar. Kertelerin hiyerarşisini kesin olarak yerli yerine yerleştiren, herbirinin kendi özünü ve rolünü belirleyen ve ilişkilerinin tekanlamlı anlamını belirleyen, gerçek Marksist gelenek değil, *"ekonomizm"*dir (mekaniklik); sürecin gerekliliğinin "durumlara göre" rollerin değiş tokuşundan oluştuğunu tasavvur edemeye-

rek, rolleri ve failleri sonsuza dek belirleyen *"ekonomizm"*dir. Son-kertede-belirleyici-çelişki'yi başat-çelişki *rolüyle* önceden ve sonsuza dek özdeşleştiren şey; herhangi bir "yan"ı (üretici güçler, ekonomi, pratik...) temel *rolle* ve başka bir "yan"ı da (üretim ilişkileri, politika, ideoloji, teori...) tali *rolle* özdeşleştiren şey, ekonomizmdir. Oysa ki, gerçek tarihte, ekonominin son kertedeki belirleyiciliği, ekonomi, politika ve teori, vs. arasındaki birincil roldeki permütasyonlarda tam olarak uygulanır... Engels bunu gayet iyi görmüş ve sosyalizmin gelişini yalnızca ekonominin etkisinden bekleyen 2. Enternasyonal oportünistlerine karşı mücadelesinde belirtmiştir. Lenin'in tüm politik eseri, bu ilkenin derinliğine tanıklık eder: Ekonominin son kertede belirleyiciliği, sürecin aşamalarına bağlı olarak, tesadüfi olarak değil, dışsal ya da zorunsuz nedenlerle değil, esas olarak, içsel ve zorunlu nedenlerle, permütasyonlar, yer değiştirmeler ve yoğunlaşmalar sayesinde işler.

Demek ki eşitsizlik toplumsal oluşumun içindedir, çünkü karmaşık bütünün başat çelişkili yapılanması, *bu yapısal sabit,* bu yapıyı oluşturan *çelişkilerin somut değişimlerinin,* dolayısıyla yer değiştirmelerinin, yoğunlaşmalarının ve dönüşümlerinin, vs. *koşuludur*... ve tersine, *bu değişim de bu sabitin varlık koşuludur.* Eşitsiz gelişme (yani, karmaşık bütünün gelişim sürecinde gözlemlenebileçek bu aynı yer değiştirme ve yoğunlaşma görüngüleri) demek ki, çelişkinin dışında değildir, onun en içkin özünü oluşturur. Çelişkilerin "gelişimi" içinde, yani sürecin kendi içinde mevcut bulunan eşitsizlik, demek ki, çelişkinin özünde vardır. *Eşitsizlik* kavramı, niceliksel karakterde dışsal bir karşılaştırmayla birlikte değilse eğer, Marksist çelişkinin *"eşitsiz olarak belirlendiği"*ni seve seve söyleyebilirim; belirttiği iç özün şu eşitsizlik altında tanınması koşuluyla: *Üstbelirlenim.*

İncelememiz gereken son bir nokta var: Bir sürecin gelişimi içinde çelişkinin *devindirici* rolü. Çelişkinin kavranması, bu devindirici gücün kavranmasını sağlamıyorsa anlamsız olur.

Hegel hakkında söylenmiş olanlar, Hegelci diyalektiğin hangi anlamda devindirici güç olduğunu ve hangi anlamda kavramın "kendi kendine geliştiğini" kavramayı sağlar. Gece kadar güzel bir metin olan *Tinin Görüngübilimi*, varlıklarda ve eserlerde *"olumsuzun çalışması"*nı; ölümde bile Tin'in varlığını sürdürmesini; bu sonsuzun, Varlık halini almış hiçliğin, Tin'in muzaffer cismini doğurmak için Varlık'ın cismini parçalayan olumsuzluğun evrensel endişesini yücelttiğinde; her felsefeci sanki Esrar karşısındaymış gibi ruhunun derinliklerinde ürperir. Yine de, olumsuzluk, diyalektiğin devindirici ilkesini, yadsımanın yadsınmasını ancak basitliğin ve kökenin Hegelci teorik önvarsayımlarının kesin yansısı olarak içerebilir. Diyalektik, başlangıçtaki birliğin yabancılaşmasının yeniden oluşturulması olgusunun soyutlaması olan yadsımanın yadsınmasının soyutlaması olarak olumsuzluktur. Bu nedenle, Hegelci her başlangıçta işlemekte olan şey Son'dur; bu nedenle, köken kendi kendine büyümekten ve kendi amacını kendi içinde, kendi yabancılaşmasında üretmekten başka bir şey yapmaz. Hegelci kavram olan, *"kendinden başka olan varlığın içinde kendi kendine varlığını sürdüren"* şey, olumsuzluğun varlığıdır. Demek ki, çelişki Hegel'de, olumsuzluk olarak, yani "kendinden başka varlıkta da kendi içinde olan varlık"ın katışıksız yansısı olarak, yani yabancılaşma ilkesinin katışıksız yansısı olarak devindirici güçtür: İdea'nın basitliği.

Marx'ta durum böyle değildir. Tek ilişkimiz başatlık içeren karmaşık yapının süreçleriyle ise, olumsuzluk kavramı (ve yansıttığı kavramlar: Yadsımanın yadsınması, yabancılaşma, vs...)

bu süreçlerin gelişimlerinin bilimsel kavranışına hizmet edemez. Zorunluluğun gelişme türü, sonun kendi başlangıcı üzerine yansıması şeklindeki ideolojik zorunluluğa indirgenemiyorsa, gelişmenin devindirici ilkesi de kendi yabancılaşması içindeki idea'nın gelişimine indirgenemez. *Olumsuzluk* ve *yabancılaşma,* demek ki *ideolojik* kavramlardır, Marksizm açısından *yalnızca* kendi *ideolojik* içeriklerini anlatabilirler. Hegelci tarzdaki zorunluluğun ve gelişmenin Hegelci özünün inkâr edilmiş olması, öznelliğin, "çoğulculuğun" ya da zorunsuzluğun teorik boşluğunda olduğumuz anlamına asla gelmez. Tam tersine, ancak Hegelci önvarsayımlardan kurtulmamız koşuluyla bu boşluktan gerçekten kurtulduğumuza emin olabiliriz. Gerçekten de, süreç karmaşık olduğundan ve başatlık içeren bir yapıya sahip olduğundan, oluşumu ve bu oluşumun tüm tipik yanlarını gerçekten açıklamak mümkündür.

Burada bir örnek vereceğim. Şu temel Marksist önermenin geçerliliğini teorik olarak nasıl destekleyebiliriz? "*Sınıf mücadelesi tarihin devindirici gücüdür*"; yani, son kertede belirleyici olanın politika değil ekonomi olduğunu doğru olarak bildiğimize göre, "*mevcut birliği parçalama*"nın ancak *politik* mücadeleyle mümkün olabileceğini teorik olarak nasıl destekleyebiliriz? Ekonomi ile politika arasında mevcut gerçek farklılığı, başatlık içeren yapıya sahip sürecin gerçekliği dışında, teorik olarak nasıl açıklayabiliriz? Sınıf mücadelesi içinde, yani çok kesin olarak, ekonomik mücadele ile politik mücadele arasında mevcut gerçek farklılığı, Marksizmi oportünizmin kendiliğinden ya da örgütlü tüm biçimlerinden ayırt eden farklılığı teorik olarak nasıl açıklayabiliriz? *Politik* mücadele, ayrı olsa bile, hatta ayrı olduğu için, *karmaşık bütünün* (ekonomi, politika ve ideoloji) içinde *yansıdığı* gerçek *yoğunlaşma,* stratejik düğümsel nokta değil,

basit görüngü olduğundan, *politik* mücadelenin ayrı ve özgül düzeyinden geçme gerekliliğini nasıl açıklarız? Sonuç olarak, eğer çelişkinin yapısı, politik pratiği kendi somut gerçekliği içinde mümkün kılıyorsa, Tarih'in zorunluluğunun, belirleyici bir şekilde, *politik pratik*'ten geçtiğini nasıl açıklarız? Bu zorunluluğu kavramamızı sağlamış olan Marx'ın *teorisi*'nin de *üretilmiş* olduğunu nasıl açıklarız?

Çelişkinin devindirici güç olduğunu söylemek, demek ki, Marksist teoriye göre, çelişkinin, *gerçek bir mücadele, karmaşık bütünün yapısının belirgin yerlerinde yerleşmiş gerçek çatışmalar* içerdiğini söylemektir; dolayısıyla bu, çatışma yerinin başatlık içeren yapı içindeki çelişkilerin güncel ilişkisine göre değişebilir olduğunu söylemektir; bu, stratejik bir yerde mücadelenin *yoğunlaşmasının,* belirleyici olan çelişkinin bu çelişkiler arasında *yer değiştirmesinin* zorunluluğunu; bu *yer değiştirme* ve *yoğunlaşma* şeklindeki organik görüngülerin "karşıtların birliği"nin varlığı olduğunu, bütünün baştan sona yeniden yapılanmasının devrimci uğrağını onaylayan niteliksel sıçrayışın ya da *dönüşümün* global olarak görünür biçimini üretmeye kadar vardığını söylemektir. Buradan yola çıkarak, bir sürecin ayrı uğrakları arasında politik pratik için temel önemdeki ayrımı anlamak mümkündür: *"uzlaşmaz olmayan", "uzlaşmaz"* ve *"patlama."* Çelişki, der Lenin, her zaman işlemektedir, hangi uğrakta olursa olsun. Dolayısıyla bu üç uğrak, üç varlık biçimidir. Ben birincisini, çelişkinin üstbelirleniminin *yer değiştirmenin başat biçimi içinde* mevcut olduğu uğrak olarak niteleyebilirim (tarihte ya da teoride *"niteliksel değişme"* diye yüceltilen ifadede özdeşleştirilmiş olan şeyin "düzdeğişmece" biçimi); ikincisini, *yoğunlaşmanın başat biçimi içinde* üstbelirlenimin var olduğu uğrak olarak (toplum örneğinde keskin sınıf çatışmaları, bilimde teorik kriz, vs.); ve sonuncusunu da,

bütünün parçalanmasına ve yeniden bütünleşmesine yol açan istikrarsız global yoğunlaşma uğrağı olarak devrimci patlama (toplumda, teoride, vs.), yani niteliksel olarak yeni bir temel üzerinde global anlamda yeniden yapılanma olarak niteleyebilirim. Tam anlamıyla "birikimsel" biçim, bu "birikim"in tamamen niteliksel olabileceği ölçüde (toplama *istisnai olarak* diyalektiktir), demek ki, tali bir biçim olarak kendini gösterir; ki Marx bunu bize, *Kapital*'deki bir tek bölümde (Kitap I, Bölüm 12) –*Antidühring*'de Engels'in ünlü bir yorumunun konusu olmuştur– metaforik olmayan, ama "istisnai" (kendi koşulları içinde temellenen bir istisna), katışıksız bir örnek dışında asla vermemiştir.

Son olarak, elbette çok eksik ve pek didaktik olan bu analizin anlamını özetleyebilirsem, Marksizmin teorik ve politik pratiğinde işlemekte olan Marksist diyalektiğin özgül farklılığını teorik olarak dile getirmeye ancak girişmiş olduğumu; bunun ortaya attığımız sorunun –Hegelci diyalektiği Marx'ın "tersine çevirmesi"nin doğası sorununun– konusu olduğunu hatırlatmama izin verilmelidir. Eğer bu analiz, başta tarif edilen teorik araştırmanın temel gereklerine fazla sadakatsiz değilse, bu durumda, teorik çözümü bize *teorik kesinlikler*, yani bilgiler sağlayabilir.

Durum buysa, şematik olarak aşağıdaki biçimde ifade edeceğim teorik bir sonucu elde etmiş oluruz:

Marksist çelişkinin özgül farklılığı, "eşitsizliği"dir ya da varlık koşulunu –yani: varlığı olduğu, her-zaman-önceden-verili karmaşık bütünün özgül (başatlık içeren) eşitsizliğe sahip yapıyı– onda yansıtan "üstbelirlenimi"dir. Bu şekilde kavranılan çelişki, her gelişmenin devindirici gücüdür. Üstbelirlenim içinde oluşmuş yer değiştirme ve yoğunlaşma, hâkimiyetleri sayesinde, karmaşık sürecin, yani "şeylerin oluş"unun varlığını oluşturan (uzlaşmaz-olmayan, uzlaşmaz ve patlayıcı) aşamaları açıklar.

Diyalektik, Lenin'in dediği gibi, şeylerin özü içinde, çelişkinin kavranışıysa; şeylerin gelişim, *gelişmeme,* ortaya çıkış, dönüşüm ve yok olma ilkesiyse, o zaman, Marksist çelişkinin özgüllüğünün bu tanımı içinde, *Marksist diyalektiğin* kendisine erişmiş olmalıyız.[50]

Her teorik ifade gibi, bu tanım da ancak düşünmeye imkân tanıdığı somut içeriklerle var olabilir.

Her teorik ifade gibi, bu tanım da öncelikle bu somut içerikleri düşünmeyi sağlamalıdır.

Bu, sözcüğün genel anlamıyla Teori olma iddiasında değildir; kaynaklandığı ve kaynaklanmadığı somut içeriklerin bütününü düşünmeyi sağlasa bile bu iddiada değildir...

Biz bu diyalektik tanımını iki somut içerik hakkında dile getirdik: Marksizmin teorik pratiği ve politik pratiği.

Genel kapsamını doğrulamak için, diyalektiğin bu tanımının dile getirildiği alanı aştığını ve teorik olarak ılımlı bir tümelliği ileri sürebileceğini kanıtlamak için, onu başka somut içeriklerin, *başka pratiklerin* sınavına tâbi tutmak gerekir: Örneğin, doğa bilimlerinin teorik pratiğinin sınavına, bilimlerdeki (epistemoloji, bilim tarihi, ideolojiler, felsefe, vs...) henüz sorunsallı olan te-

50) Bu soyut tanım karşısında sıkılacak kişiler, Marksist eylemin ve düşüncenin somutu içinde işlemekte olan diyalektiğin özünden başka bir şey asla ifade etmediğini kabul etmelidirler. Bu alışılmadık tanımı karşısında şaşıranlar, uzun bir geleneğin "diyalektik" sözcüğüyle birlikte kabul ettiği, görüngülerin "oluş"unun, "doğumunun ve ölümünün" çok kesin kavranışını içerdiğini kabul etmelidirler. Hegelci kavramların hiçbirini, ne olumsuzluğu, ne yadsımayı, ne bölünmeyi, ne yadsımanın yadsınmasını, ne yabancılaşmayı, ne de "aşma"yı temel kabul eden bu tanım karşısında hayal kırıklığına uğrayacak olanlar, uygun olmayan bir kavramı yitirmenin daima kazandırdığını kabul etmelidirler; tabii karşılığında kazanılan kavram gerçek pratiğe daha uygun olduğunda... Hegelci "ana yatağın" basitliğini bir türlü unutamayanlar, "belirli bazı durumlarda" (aslında istisnai durumlarda) maddi diyalektiğin, çok sınırlı bir alanda, "Hegelci" bir biçim sunabileceğini, ama özellikle bu istisnai nedenden dolayı, genelleştirilmesi gerekenin bu biçim, yani istisna değil, koşulları olduğunu kabul etmelidirler. Bu koşulları düşünmek, kendi "istisnalar"ının olasılığını düşünmektir. Marksist diyalektik böylece Hegelci diyalektiğin "dönüm noktası"nı oluşturan şeyi düşünmeyi sağlar: Örneğin *gelişmeme,* ilkel olsun ya da olmasın, "tarihsiz toplumlar"ın durgunluğu; örneğin gerçek "hayatta kalanlar"ın görüngüsü, vs

orik pratiklerin sınavına. Böylece, kapsamı sınanmış ve muhtemelen olması gerektiği gibi, ifade ediliş tarzı düzeltilmiş, kısacası, incelenen *"tikel"* içinde, bu *"tikel"*i oluşturan tümeli kavrayıp kavrayamadığı görülmüş olur.

Bu, yeni araştırmaların vesilesi olabilir; olmalıdır da.

Nisan-Mayıs 1963.

VII

Marksizm ve Hümanizm

"Benim analitik yöntemim insandan değil, ekonomik olarak verili toplumsal dönemden yola çıkar..."
Marx, Wagner Üzerine Notlar, *Kapital* (Ed. Soc.), c. III, s. 249 (1881).
[*Randglossen zur Wagners Lehrbuch..., 1879-80*].

I

Sosyalist "hümanizm" gündemde.

Sosyalizmden (herkese emeğine göre) komünizme (herkese ihtiyacına göre) götürecek sürece girmiş olan Sovyetler Birliği, sloganı ilan etmektedir: Her Şey İnsan İçin. Ve yeni temalar işlemektedir: Birey özgürlüğü, yasallığa saygı, kişi haysiyeti. İşçi partilerinde sosyalist hümanizmin gerçekleştirdikleri kutlanmakta ve teorik tezler *Kapital*'de ve daha sık olarak da Marx'ın Gençlik Eserleri'nde aranmaktadır.

Bu tarihsel bir olaydır. Sosyalist hümanizmin komünistlerle sosyal-demokratlar arasında bir diyaloğu, hatta savaşı ve sefaleti reddeden bu "iyi niyetli" insanlarla daha geniş bir alışverişi mümkün kılacak kadar ikna edici ve çekici bir tema olup olmadığı sorusunu kendimize sorabiliriz. Günümüzde, Hümanizm'in büyük yolu da sosyalizme götürür gibidir.

Aslında, devrimci mücadelenin hedefi her zaman için sömürünün sona ermesi ve dolayısıyla insanın kurtuluşu olmuştur. Ama, tarihi olarak birinci evresinde, Marx'ın öngördüğü gibi, *sınıf* mücadelesi biçimini alması gerekiyordu. Devrimci hümanizm, bu durumda, ancak bir "sınıf hümanizmi", "proletarya hümanizmi" olabilirdi. İnsanın sömürülmesinin sona ermesi, *sınıf* sömürüsünün sona ermesi anlamına gelir. İnsanın kurtuluşu iş-

çi *sınıfının* kurtuluşu ve her şeyden önce de proletarya diktatörlüğü yoluyla kurtuluşu anlamına gelir. Kırk yılı aşkın bir süreden beri, SSCB'de, "sosyalist hümanizm" kendini şahıs özgürlüğü terimleriyle ifade etmeden önce, devasa mücadeleler aracılığıyla, sınıf diktatörlüğü terimleriyle ifade etti.[1]

Proletarya diktatörlüğünün sonu SSCB'de ikinci bir tarihsel evre açtı. Sovyet yurttaşları şöyle diyor: Bizde uzlaşmaz sınıflar kalmadı, proletarya diktatörlüğü işlevini yerine getirdi, devlet artık bir sınıf devleti değil, tüm halkın (her bir kişinin) devleti. Fiili olarak, insanlara SSCB'de artık sınıf farkı gözetmeden davranılmaktadır, yani *şahıs* olarak. Sınıf hümanizmi terimlerinin yerine, *ideoloji*'de, sosyalist şahıs hümanizmi temalarının geçtiği görülmektedir.

On yıl önce, sosyalist hümanizm ancak tek bir biçimde mevcuttu: Sınıf hümanizmi. Bugün, iki biçimde mevcuttur: Proletarya diktatörlüğünün hâlâ hüküm sürdüğü yerlerde (Çin, vs.) sınıf hümanizmi ve proletarya dikatörlüğünün geride kaldığı yerlerde (SSCB) şahıs (sosyalist) hümanizmi. İki biçim de zorunlu iki tarihsel evreye denk düşer. "Sınıf" hümanizmi kendi gerçekleşmiş geleceğini "şahıs" hümanizminde, seyredebilir.

Tarihin bu dönüşümü, zihniyetlerdeki bazı dönüşümleri aydınlatmaktadır. Sosyal-demokratların (burjuva) şahıs hümanizmi adına reddettikleri ve onları komünistlerle şiddetli biçimde karşı karşıya getiren proletarya diktatörlüğü SSCB'de aşılmıştır. Dahası, Batı Avrupa'da bu sürecin barışçıl ve kısa biçimler alabi-

1) Burada "sınıf hümanizmi"ni; Lenin'in sosyalist Ekim devriminin iktidarı emekçilere, işçilere ve yoksul köylulere vermiş olduğunu ve *onlar hesabına*, önceden asla bilmedikleri yaşam, eylem ve gelişme koşullarını –emekçiler *için* demokrasi, sömürücüler *üzerinde* diktatörlük– sağladığını söylediği anlamda anlıyoruz. "Sınıf humanizmi"ni, Marx'ın Gençlik Eserleri'nde ele alındığı gibi, proletaryanın, "yabancılaşması" içinde insanın özünü temsil ettiği, devrimin de bu özün "gerçekleşmesi"ni sağlayacağı anlamında düşünmüyoruz. Proletaryanın bu 'dini" anlamı ("evrensel sınıf", çünkü o "kendi yitimine karşı isyan etmiş" "insanın yitimi"dir), *Geschichte und Klassenbewusstsein*'de genç Lukacs tarafından yeniden ele alınmıştır

leceği de öngörülmektedir. Bundan böyle, iki şahıs "hümanizmi" arasında –sosyalist hümanizm ve liberal burjuva ya da Hıristiyan hümanizm– bir tür buluşma ortaya çıkmaktadır. SSCB'nin "özgürleşmesi" ikincilere güvence vermektedir. Sosyalist hümanizme gelince, yalnızca çelişkilerin eleştirisi olarak değil, aynı zamanda ve özellikle, burjuva hümanizminin "en soylu" özlemlerinin gerçekleşmesi olarak da kabul edilebilir. İnsanlık, geçmişteki Hıristiyan ve burjuva hümanizm taslaklarında temsil edilmiş binlerce yıllık düşünün sosyalist hümanizmde nihayet gerçekleştiğini görecektir: İnsanda ve insanlar arasında nihayet İnsan'ın hükümranlığı başlamaktadır.

Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nın içindeki kehanetvari vaadi gerçekleşmiş olacaktır: "*Komünizm... insanın insani özüne sahip çıkması demek olan bu komünizm, tamamlanmış doğalcılıktır = hümanizm...*"

II

Bu olaydan daha ötesini görmek için, bunu anlamak için, sosyalist hümanizmin anlamını bilmek için, ne olayı göz önüne almak ne de olayın kendi üzerinde düşündüğü kavramları (hümanizm, sosyalizm) kaydetmek yeterlidir. Bize olayın gerçekten bilimsel bir bilgisini verdiklerine emin olmak için kavramların teoriklik iddialarını sınamak gerekir.

Oysa, "sosyalist hümanizm" çifti, tam olarak, çarpıcı bir teorik eşitsizlik içerir: Marksist kavrayış bağlamında, "sosyalizm" kavramı elbette bilimsel bir kavramdır, ama hümanizm kavramı *ideolojik* bir kavramdır.

Şunu anlayalım: Sosyalist hümanizm kavramının belirtmekle yükümlü olduğu gerçekliği tartışmıyoruz, bu kavramın *teorik*

değerini tanımlamaya çalışıyoruz. Hümanizm kavramının (bilimsel değil) ideolojik bir kavram olduğunu söyleyerek, hem mevcut gerçeklikler toplamını belirttiğini, hem de bilimsel bir kavramdan farklı olarak, bu gerçeklikleri tanıma imkânı sağlamadığını onaylamış oluyoruz. Hümanizm, var olanları, özel (ideolojik) bir kiplikte belirtir, ama onların özünü vermez. Bu iki düzeni birbirine karıştırmak, her türlü bilgiyi engellemek, bir muğlaklığı sürdürmek ve hataya düşme riskine girmek olur.

Açıkça görmek için, gençlik yılları boyunca (1840-1845) teorik temel olarak kullandığı insan felsefesinin kökten eleştirisi sayesinde bilimsel tarih teorisine erişmiş olan Marx'ın deneyimini kısaca anacağım. "Teorik temel" terimini dar anlamda kullanıyorum. Genç Marx'a göre, "İnsan", sefaleti ve köleliği ifşa eden bir çığlık değildi yalnızca. Marx'ın dünya kavrayışının ve pratik tavrının teorik ilkesiydi. (Özgürlük-akıl ya da topluluk olan) "İnsanın Özü", hem kesin bir tarih teorisi, hem de bağdaşık bir politik pratik oluşturuyordu.

Marx'ın hümanist döneminin iki evresinde bu görülür.

I. Birinci evre, Hegel'den çok Kant'a ve Fichte'ye yakın olan rasyonalist-liberal bir hümanizmin damgasını taşır. Marx sansürle, Rhenan'daki feodal yasalarla, Prusya despotizmiyle mücadele ettiğinde, politik mücadelesini ve bu mücadeleyi destekleyen tarih teorisini teorik olarak insan felsefesi üzerinde kurar. Tarih, özgürlük ve akıl demek olan insanın özü sayesinde kavranabilir ancak. *Özgürlük:* Yerçekiminin cisimlerin özü olması gibi, özgürlük de insanın özüdür. İnsan, özgürlüğe adanmıştır, özgürlük onun varlığıdır. İnsan, özgürlüğü ister reddetsin, isterse de inkâr etsin, sonsuza dek özgürlüğün içinde kalır: "*Özgürlük insanın özünü öyle oluşturur ki, özgürlük düşmanları bile özgürlüğün gerçekliğiyle mücadele ederken özgürlüğü gerçekleştirir-*

ler... Demek ki özgürlük her zaman var olmuştur, kâh özel ayrıcalık olarak, kâh genel hak olarak."[2] Bu ayrım tüm tarihi aydınlatır: Örneğin feodalite özgürlüktür, ama ayrıcalığın "rasyonel-olmayan" biçiminde; modern devlet özgürlüktür, ama evrensel hukukun rasyonel biçimi altında. *Akıl:* İnsan ancak akıl olarak özgürlüktür. İnsan özgürlüğü ne kapristir, ne çıkarın determinizmidir; Kant'ın ve Fichte'nin istediği gibi, özerkliktir, aklın iç yasasına itaattir. *"Her zaman var olmuş, ama her zaman rasyonel biçimde var olmamış"*[3] (örneğin feodalite) bu akıl, nihayet, modern zamanlarda, devlet içinde akıl, hukuk ve yasa devleti biçiminde vardır. *"Felsefe, devleti hukuksal, ahlaki ve politik özgürlüğün gerçekleşmiş olacağı ve her yurttaşın, devlet yasalarına itaat ederek, kendi aklının, insan aklının doğal yasalarına itaat etmiş olacağı büyük organizma olarak kabul eder."*[4] Felsefenin görevi de buradan kaynaklanır: *"Felsefe, devletin insan doğasının devleti olmasını ister."*[5] Bu beklenti bizzat devlete hitap eder; kendi özünü kabul ederse, kendi kendini reforma uğratarak, akıl haline gelecektir, insanların gerçek özgürlüğü haline gelecektir. Devlete kendisi karşısındaki görevlerini hatırlatan felsefi-politik eleştiri, bu durumda, tüm politikayı özetler: Özgür basın, politikanın kendisi haline gelen insanlığın aklıdır. *Kamusal teorik eleştiri*'de, yani basın yoluyla kamusal eleştiride özetlenen ve *basın özgürlüğü*'nü mutlak koşulu olarak talep eden bu politik pratik, *Rheinische Zeitung*'daki Marx'ın politik pratiğidir. Marx, tarih teorisini geliştirerek, aynı zamanda kendi *pratiğini* de kurar ve doğrular: En yetkin politik eylem olarak, düşünen gazetecinin kamusal eleştirisi. Aydınlanmacıların felsefesi kesin biçimde görü-

2) *Rheinische Zeitung*: "Basın Özgurluğu" (Mayıs 1842).
3) Ruge'ye mektup, Eylul 1843 – Marx'ın gençlik felsefesinin anahtarı olan hayranlık verici formül.
4) *Rheinische Zeitung*: *Kolnische Zeitung*'un 179 sayılı makalesi uzerine: 14 Temmuz 1842.
5) *A.g.e*

lür.

II. İkinci evre (1842-1845) yeni bir hümanizm biçiminin egemenliğindedir: Feuerbach'ın "toplulukçu" hümanizmi. Akıl-devlet, akla duyarsız kaldı: Prusya devleti kendini reformdan geçirmedi. Akıl hümanizminin yanılsamalarına bu yargıyı yönelten tarihin kendisidir: Genç Alman radikalleri, tahtın varisinden, tahtı beklerken dile getirdiği liberal vaatlerini kral olduğunda tutmasını bekliyorlardı. Ama taht kısa sürede liberali despota dönüştürdü – kendinde akıl olduğu için nihayet akıl halini alacak olan devlet, bir kez daha, akıldışını doğurmuştu. Genç radikallerin gerçek bir tarihi ve teorik kriz olarak yaşadıkları bu büyük hayalkırıklığından Marx şu sonucu çıkardı: "... *Politik devlet... özellikle modern biçimleri içinde aklın taleplerini içerir. Burada durmaz. Her yerde aklın gerçekleştiğini varsayar. Ama her yerde yine kendi teorik tanımı ile gerçek varsayımları arasındaki çelişkiye düşer.*" Bu durumda önemli bir adım geride kalmıştır: Devletin suiistimalleri, devletin kendi özü karşısında dalgınlıkları olarak değil, özü (akıl) ile varoluşu (akıldışı) arasındaki gerçek bir çelişki olarak algılanıyordu. Feuerbach'ın hümanizmi, akıldışında aklın yabancılaşmasını ve bu yabancılaşmanın içinde de insanın tarihini, yani gerçekleşmesini göstererek, özellikle bu çelişki üzerinde düşünmeyi sağladı.[6]

Marx her zaman için bir insan felsefesini savunur: "*Radikal ol-*

6) Genç Alman radikallerini tarihin içine fırlatmış olduğu teorik krizle Feuerbach'ın bu buluşması, onların *Geçici Tezler, Hıristiyanlığın Özü* ve *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* yazarına duydukları hayranlığı açıklar. Feuerbach, gerçekten de, genç entelektüellerin teorik krizine *teorik* çözümü temsil eder. Onun yabancılaşma hümanizminde, gerçekten de onlara insan özünün yabancılaşmasını, insan özünün gerçekleşmesinin kaçınılmaz uğrağı olarak, akıldışılığı (devletin irasyonel *gerçekliğini*) ise aklın gerçekleşmesinin (devlet ideası) zorunlu uğrağı olarak düşünmelerini sağlayan teorik kavramları verir. Böylece, başka türlü, irrasyonalitenin kendisi olarak maruz kalacakları şeyi *düşünmelerini* sağlar: Akıl ile akıldışı arasındaki zorunlu *bağ*. Elbette, bu ilişki, bu teorik çekinceyle birlikte, onu oluşturan, felsefi bir antropoloji içinde kalır. Tarihsel aklın ve akıldışının tarihsel ilişkisini düşünmek için zorunlu olan insan kavramının yeniden gözden geçirilmesi İnsan, akıl ve özgürlükle tanımlanmaz artık; "toplulukçu" ilkesi içinde, somut öznelerarasılık, sevgi, kardeşlik, "türsel varlık" halini alır.

mak, her şeyi kökünden ele almaktır; insan için ise, kök insanın kendisidir..." (1843). Ama o zaman insan, öncelikle "*Gemeinwesen*", "topluluk-insanı" olduğu için özgürlük-akıldır; teorik olarak (bilim) ve pratik olarak (politika) ancak evrensel insan ilişkilerinde, hem insanlarla hem de nesnelerle (emeğin "insanileştirdiği" dış doğa) ilişkilerinde gerçekleşen bir varlık. Burada da, insanın özü, tarihi ve politikayı oluşturur.

Tarih, aklın akıldışı içinde, hakiki insanın yabancılaşmış insan içinde yabancılaşması ve üretimidir. İnsan; emeğinin yabancılaşmış ürünleri içinde (metalar, devlet, din), farkında olmadan, insanın özünü gerçekleştirir. Tarihi ve insanı üreten insanın yok olması, önceden-var-olan, tanımlanmış bir özü varsayar. Tarihin sonunda, insandışı nesnellik halini alacak olan bu insan; tüm insan, hakiki insan olmak için, mülkiyet, din ve devlet içinde yabancılaşmış kendi özünü, özne olarak yeniden ele geçirmek zorunda kalacaktır.

Bu yeni insan teorisi, yeni tür bir politik eylem oluşturur: *Pratik* bir yeniden sahiplenme politikası. Devletin basit aklına yönelik çağrı ortadan kaybolur. Politika artık basit teorik eleştiri, özgür basın yoluyla aklın inşası değil, insanın kendi özünü pratik olarak yeniden sahiplenmesidir. Çünkü devlet, din gibi, insandır, ama yoksun kalmış insandır; insan, iki soyutlama olan yurttaş (devlet) ile sivil insan arasında bölünmüştür. Devletin cennetinde, yani, "yurttaşlık hakları"nın insanı; "insan hakları"nın toprağı üzerinde yoksun kaldığı insan topluluğunu ancak hayali olarak yaşar. Devrim de, paranın, iktidarın ve tanrıların fantastik biçimi içinde yabancılaşmış doğasını insana geri vermek için, yalnızca *politik* (devletin liberal, rasyonel reformu) değil, "*insani*" ("komünist") olacaktır. Bundan böyle, bu pratik devrim, felsefenin ve proletaryanın ortak eseri olacaktır, çünkü fel-

sefenin içinde insan teorik olarak onaylanır; proletaryanın içinde, pratik olarak yadsınır. Felsefenin proletaryanın içine nüfuz etmesi, kendi yadsımasına karşı olumlamanın bilinçli isyanı olacaktır, insanın kendi insanlıkdışı koşullarına karşı isyanı olacaktır. Bu durumda, proletarya kendi yadsımasını yadsıyacak ve komünizmin içinde kendini bulacaktır. Devrim, yabancılaşmanın içkin mantığının *pratiğidir*: O zamana kadar silahsız kalmış olan eleştirinin, proletaryanın içinde kendi silahlarını bulduğu uğraktır. Proletaryaya, mevcut durumunun teorisini verir; proletarya da ona silahlı gücünü verir; bu biricik güç içerisinde her biri ancak kendisiyle ittifak yapar. Proletarya ile felsefenin devrimci ittifakı, demek ki, insanın özünde bir kez daha kaynaşmıştır.

III

1845'ten itibaren Marx, tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden her teoriden köklü biçimde kopar. Bu biricik kopuş, birbirinden ayrılmaz olan üç teorik yanı içerir:

1. Kökten yeni kavramlar üzerinde temellenen bir tarih ve politika teorisinin oluşumu: Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimi, vs. kavramları.

2. Tüm felsefi hümanizmin *teorik* savlarının kökten eleştirisi.

3. Hümanizmin *ideoloji* olarak tanımlanması.

Bu yeni kavrayış içerisinde de her şey kesindir, ama bu yeni bir kesinliktir: Eleştirilen (2) insanın özü, ideoloji olarak tanımlanır (3); bu kategori, yeni toplum ve tarih teorisine aittir (1).

Tüm *felsefi* antropolojilerden ya da hümanizmlerden kopuş, ikincil bir ayrıntı değildir: Marx'ın bilimsel keşfiyle bütün oluşturur.

Marx'ın, tek ve aynı edim içerisinde, önceki felsefenin sorunsalını reddettiği ve yeni bir sorunsal benimsediği anlamına gelir. Önceki idealist ("burjuva") felsefe, tüm alanlarında ve gelişmelerinde ("bilgi teorisi", tarih kavrayışı, siyasal iktisat, ahlak, estetik, vs.) *insan doğası* (ya da insanın özü) sorunsalına dayanıyordu. Bu sorunsal, yüzyıllar boyunca, gerçekliğin kendisiydi ve kimse bunu, içsel değişiklikleri içinde sorgulamayı düşünmüyordu.

Bu sorunsal ne muğlaktı ne de cansız: Tersine, birbirine sıkı sıkıya eklemlenmiş, belirgin kavramların bağdaşık sistemince oluşturulmuştu. Marx bununla yüz yüze geldiğinde, bu sorunsal, Feuerbach üzerine altıncı tezinde tarif ettiği iki tamamlayıcı postüla içeriyordu:

1. İnsanın evrensel bir özü vardır;

2. Bu öz, gerçek özneler olan ve *"tek tek ele alınan bireyler"*in özniteliğidir.

Bu iki postüla tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmazdır. Ancak bu postülaların, varlıkları ve birlikleri, dünyanın ampirist-idealist bir kavranışını varsayar. İnsanın özünün evrensel öznitelik olması için, gerçekten de, mutlak veriler gibi *somut özneler*'in var olması gerekir: Bu da bir *özne ampirizmi* içerir. Bu ampirik bireylerin insan olması için, bunların her birinin kendi içinde tüm insani özü, fiilen olmasa da en azından ilke olarak taşıması gerekir: Bu bir *öz idealizmi*'dir. Öznenin ampirizmi, demek ki, özün idealizmini içerir; özün idealizmi de öznenin ampirizmini içerir. Bu ilişki, kendi "karşıtı" –kavramın ampirizmi– içinde öznenin idealizmine dönebilir. Bu tersine dönme, sabit kalan bu sorunsalın temel yapısına uyar.

Bu tipik-yapı içerisinde yalnızca (Hobbes'tan Rousseau'ya) toplum teorilerinin, siyasal iktisadın (Petty'den Ricardo'ya), ah-

lakın (Descartes'tan Kant'a) ilkesi değil, aynı zamanda idealist ve materyalist (Marksizm-öncesi) "bilgi" (Locke'dan Kant'a, Kant'tan Feuerbach'a) "teorisi"nin de ilkesi görülebilir. İnsan özünün ya da ampirik öznelerin içeriği değişebilir (Descartes'tan Feuerbach'a görüldüğü gibi); özne, ampirizmden idealizme geçebilir (Locke'dan Kant'a görüldüğü gibi): Mevcut terimler ve ilişkileri, şu sorunsalı oluşturan değişmez bir tipik-yapı içinde değişir ancak: *Öz idealizmine özne ampirizmi (ya da öznenin idealizmine öz ampirizmi) cevap verir her zaman.*

Teorik temel olarak insanın özünü reddeden Marx, bu organik postülalar sistemini de reddeder. *Özne, ampirizm, ideal öz* gibi felsefi kategorileri, bunların egemen olduğu her alandan dışlar. Yalnızca siyasal iktisattan değil (*homo œconomicus* mitinin, yani klasik *ekonominin öznesi* olarak, tanımlanmış yetilere ve ihtiyaçlara sahip birey mitinin reddi); yalnızca tarihten değil (toplumsal atomculuğun ve politik-etik idealizmin reddi); yalnızca ahlaktan değil (Kantçı ahlak fikrinin reddi); aynı zamanda, felsefenin kendisinden de dışlar: Çünkü Marx'ın materyalizmi, özne ampirizmini (ve tersini: Aşkın özne) ve kavram idealizmini (ve tersini: Kavramın ampirizmi) reddeder.

Bu bütün teorik devrim, eski kavramların yerine yenilerini geçirdiği için eskileri reddetme hakkına sahiptir. Marx gerçekten de yeni bir sorunsal kurar, dünyaya sorular sormak için yeni bir sistematik tarzı, yeni ilkeler ve yeni bir yöntem kurar. Bu keşif, doğrudan doğruya tarihsel materyalizmin teorisine dahildir. Burada Marx yalnızca yeni bir toplum tarihi teorisi önermekle kalmaz, aynı zamanda, örtük ama zorunlu olarak, sonsuz içerimlerle yeni bir "felsefe" de önerir. Böylece, Marx, tarih teorisinin içinde, eski birey-insan özü kavram çiftinin yerine yeni kavramlar (üretici güçler, üretim ilişkileri, vs.) geçirdiğinde, aslında, ay-

nı zamanda, yeni bir "felsefe" kavrayışı da önermiş olur. Yalnızca idealizmin değil, Marksizm-öncesi materyalizmin de temelinde bulunan eski postülaların (özne ampirizmi-idealizmi, özampirizmi-idealizmi) yerine, diyalektik-tarihsel bir *praksis* materyalizmi geçirir: yani, insan toplumunun birliğinin özgül eklemlenmelerine dayanan, kendine özgü eklemlenmeleri içinde *insan pratiğinin* (ekonomik pratik, politik pratik, ideolojik pratik, bilimsel pratik) farklı özgül *düzeylerinin* teorisini geçirir. Tek kelimeyle diyebiliriz ki, Feuerbach'çı "ideolojik" ve evrensel "pratik" kavramı yerine, Marx, her özel pratiği toplumsal yapının özgül farklılıkları içine yerleştirmeyi sağlayan özgül farklılıkların somut bir kavranışını geçirir.

Marx'ın radikal anlamda yeni olarak getirdiği şeyi anlamak için, demek ki, yalnızca tarihsel materyalizmin kavramlarının yeniliğini kavramakla yetinmemeli; dahası, bu kavramların içerdiği ve duyurduğu teorik devrimin derinliğini de kavramak gerekir. Hümanizmin statüsünü bu koşulla tanımlamak ve onun *teorik* savlarını reddetmek, pratik olarak işlevinin ideolojik olduğunu kabul etmekle mümkün olur.

Teorinin katı ilişkisi altında, *Marx'ın teorik anti-hümanizminden* açıkça söz edilebilir ve edilmelidir; ve bu *teorik anti-hümanizm* içinde, insan dünyasının (olumlu) bilgisinin (olumsuz) mutlak olasılığının ve pratik dönüşümünün koşulu görülebilir ve görülmelidir. İnsanlara dair herhangi bir şey, ancak felsefi (teorik) insan mitini kesin olarak küle döndürme koşuluyla *bilinebilir*. Dolayısıyla, teorik bir hümanizmi ya da antropolojiyi şu ya da bu biçimde yeniden inşa etmek için Marx'a başvuracak her düşünce, *teorik olarak* küle dönecektir. Ama, pratikte, gerçek tarih üzerinde ağır basacak ve onu açmazlara sürükleme riski taşıyan Marksizm-öncesi bir ideoloji anıtı inşa edilebilir.

Çünkü, teorik Marksist anti-hümanizmin doğal sonucu, hümanizmin kabulü ve bilinmesidir: *Ideoloji* olarak. Marx, bir nesnenin bilinmesinin, sonuçta, bu nesnenin yerine geçebileceğine ya da onun varlığını ortadan kaldırabileceğine inanma yanılsamasına asla düşmedi. Güneş'in iki bin fersah uzakta olduğunu bilen Kartezyenler, iki yüz adım ötede görünce şaşırmışlardı: Bu mesafeyi kapatmak için ellerinde Tanrı'nın kendisinden başka şeyleri yoktu. Marx, *para*'nın doğasının (toplumsal bir ilişki) bilinmesinin paranın *görünümünü,* varlık biçimini –bir şey– ortadan kaldırabileceğine asla inanmadı, çünkü bu görünüm, mevcut üretim tarzı kadar gerekli olan onun varlığının ta kendisiydi.[7] Marx bir ideolojinin kendi bilgisiyle yok edilebileceğine asla inanmadı: Çünkü bu ideolojinin bilgisi, verili bir toplumun bağrında, onun olasılık koşullarının, yapısının, özgül mantığının ve pratik rolünün bilgisi olarak, aynı zamanda, onun gerekliliğinin koşullarının da bilgisidir. Marx'ın teorik *anti-hümanizmi,* hümanizmin tarihsel *varlığını* asla ortadan kaldırmaz. Marx'tan önce olduğu gibi sonra da, gerçek dünyada insan felsefelerine rastlanır. Bugün de bazı Marksistler yeni bir teorik hümanizmin temalarını geliştirme çabası içindedir. Dahası: Marx'ın teorik an-

7) Pek rağbette olan "şeyleşme" teorisi, gençlik metinlerindeki ve özellikle *1844 Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma teorisinin Kapital'deki "fetişizm" teorisine yansımasına dayanır. *1844 Elyazmaları*'nda insanın özünün nesneleştirilmesi, insanın özünün insan tarafından kaçınılmaz sahiplenilmesi olarak ileri sürülür. Tüm nesneleştirme süreci boyunca, insan ancak bir nesnellik biçiminde vardır, bu nesnelliğin içinde, insan kendi özüne, insan-olmayan, yabancı bir öz görünümü altında rastlar. Bu "nesneleştirme"ye, *insanlıkdışı* dense de "şeyleşme" denmez. İnsanlıkdışılık, "şey"in yetkin modeliyle temsil edilmez: Ama kâh hayvansılık modeliyle (hatta hayvansılık-öncesi modelle: Doğayla hayvanların basit ilişkisine artık sahip olmayan bu insan), kâh her şeye kadirlik ve buyulenme, aşkınlık modeliyle (Tanrı, devlet) ve parayla –ki o, "şey"dir– temsil edilir. Kapital'de, bir *şey* biçiminde (şu metal parçası) temsil edilen tek toplumsal ilişki, *para*'dır. Ama, *şey* olarak para kavrayışı (yani parada, değerin kullanım değeriyle karışması), bu "şey"in gerçekliğine denk düşmez: Parayla doğrudan ilişkide olan insan, basit bir "şey"in kabalığına çarpmaz; şeyler ve insanlar üzerindeki bir *güce* (ya da bu gücün *yokluğuna*) çarpar. İnsan ilişkilerinde, her yerde "şeyler" gören bir şeyleştirme ideolojisi, para-şey ideolojisi modeline göre düşünülmüş tüm toplumsal ilişkileri "şey" kategorisi altında (bu, Marx'a en yabancı kategoridir) muğlaklaştırır.

ti-hümanizmi, onu kendi varlık koşullarıyla ilişkiye sokarak, *ideoloji* olarak hümanizme ihtiyacı, koşullu bir ihtiyacı kabul etmektedir. Bu ihtiyacın kabulü yalnızca spekülatif değildir. Çünkü, Marksizm, hangisi olursa olsun –din, ahlak, sanat, felsefe, hukuk– mevcut ideolojik biçimlerle ilgili ve en başta da hümanizmle ilgili bir politikayı ancak onun üzerine kurabilir. Hümanist ideolojinin (muhtemel) bir Marksist politikası, yani, hümanizm karşısında politik bir tavır; *etik-politik* alandaki ideolojinin güncel biçimlerinin hümanist anlamda reddi, eleştirisi, kullanımı, desteklenmesi, geliştirilmesi ya da yenilenmesi olan bir politika; böyle bir politika, öncülü teorik *anti-hümanizm* olan Marksist felsefe üzerinde temellenmek gibi mutlak bir koşul üzerinde mümkündür ancak.

IV

Demek ki her şey hümanizmin doğasının *ideoloji* olarak kabulüne bağlıdır.

Burada, ideolojinin derinleştirilmiş bir tarifine girişmem söz konusu değil. Çok şematik olarak, bir ideolojinin, verili bir toplumun bağrında tarihsel bir varoluşla ve rolle donanmış, (kendine özgü mantığı ve kesinliği olan) bir temsil sistemi (imgeler, mitler, duruma göre idealar ya da kavramlar) olduğunu bilmek yeter. Bir bilimin kendi (ideolojik) geçmişiyle ilişkileri sorununa girmeden, temsil sistemi olarak ideolojinin, pratik-toplumsal işlevinin teorik işlev (ya da bilgi işlevi) üzerinde baskın çıkmasıyla bilimden farklılaştığını söyleyelim.

Bu toplumsal işlevin rolü nedir? Bunu anlamak için, Marksist tarih teorisine başvurmak gerekir. Tarihin "özne"leri, verili insan toplumlarıdır. Kendilerini tümlükler olarak sunarlar; bunların

birliği *karmaşıklığın* belli bir özgül türünden oluşur ve Engels'in izinden giderek, çok şematik olarak üçe indirgeyebileceğimiz kerteleri işin içine sokar: Ekonomi, politika ve ideoloji. Her toplumda, kimi zaman çok paradoksal biçimler altında, temelde bir ekonomik faaliyetin, politik bir örgütlenmenin ve "ideolojik" biçimlerin (din, ahlak, felsefe, vs.) varlığı gözlemlenir. *Dolayısıyla, ideoloji, mevcut haliyle, her toplumsal tümlüğün organik anlamda parçasıdır.* Sanki insan toplumları, bu *özgül oluşumlar* olmadan, ideolojilerden oluşan (değişik düzeylerdeki) bu temsil sistemleri olmadan varlığını sürdüremezmiş gibi cereyan eder her şey. İnsan toplumları, sanki soluk almaları için, tarihsel yaşamları için kaçınılmaz element ve atmosfermiş gibi ideoloji salgılarlar. Yalnızca ideolojik bir dünya kavrayışı, *ideolojisiz* toplumlar hayal edebilir ve ideolojinin (yoksa tarihsel biçimlerinden birinin değil) hiç iz bırakmadan yok olduğu, yerini *bilimin* aldığı bir dünyaya dair olan ütopik düşünceyi öne sürebilir. Bu ütopya, örneğin, özünde ideoloji olan ahlakın yerini bilimin alabileceği ya da baştan sona bilimsel olabileceği; ya da dinin bilim tarafından ortadan kaldırılacağı, bir anlamda dinin yerini bilimin alacağı; *sanatın* bilgiyle kaynaşabileceği ya da "gündelik yaşam" halini alacağı türünden fikirlerin ilkesidir.

Ve en yakıcı soruyu gözardı etmeyelim: *Tarihsel materyalizm komünist bir toplumun,* –ister ahlak ya da sanat olsun, isterse de "dünya temsili"– *ideolojiden sonsuza dek vazgeçebileceğini tasavvur edemez.* Elbette komünist bir toplumdaki ideolojik biçimlerde ve ilişkilerinde önemli değişimler öngörülebilir, hatta mevcut bazı biçimlerin yok olacağı ya da işlevlerinin komşu biçimlere aktarılacağı öngörülebilir; yeni ideolojik biçimlerin (örneğin, "bilimsel dünya kavrayışı", "komünist hümanizm" ideolojileri) gelişimi bile (önceden edinilmiş deneyimin öncülleri üzerinde)

öngörülebilir, ama, kesinliği içinde ele alınan Marksist teorinin güncel halinde, belirli üretici güçler ve üretim ilişkileri içeren yeni üretim tarzı olarak komünizmin, üretimin toplumsal örgütlenmesinden ve buna denk düşen ideolojik biçimlerden vazgeçebileceği tasavvur edilemez.

Demek ki, ideoloji tarihin olumsal bir uru ya da sapması değildir: Toplumların tarihsel yaşamının temel bir yapısıdır. Bununla birlikte, ideolojinin gerekliliğinin varlığı ve kabulü, ideoloji üzerinde etkide bulunmayı ve ideolojiyi tarih üzerine yansıyan eylem aygıtına dönüştürmeyi mümkün kılabilir.

İdeolojinin "*bilinç*" bölgesine ait olduğunu söylemek kabul görmüştür. Marx'tan önceki idealist sorunsalın bulaşmış olduğu bu adlandırmaya kanmamak gerekir. İdeoloji, derinden *bilinçdışıdır,* düşünülmüş bir biçimde kendini gösterdiğinde bile (Marksizm-öncesi "felsefe"de olduğu gibi) böyledir. İdeoloji, elbette bir temsil sistemidir: Ama bu temsiller, çoğu zaman "bilinç"le alâkasızdır: Bunlar çoğu zaman imgelerdir, kimi zaman kavramlardır, ama öncelikle insanların büyük çoğunluğuna, onların "bilincinden" geçmeden, kendilerini *yapılar* olarak dayatırlar. Bunlar, algılanan-kabul edilen-maruz kalınan kültürel nesnelerdir ve insanların hâkim olamadığı bir süreçle işlevsel olarak insanlar üzerinde etkide bulunurlar. İnsanlar kendi ideolojilerini, Descartes'çının Ay'ı iki yüz adım ötede "görmesi" ya da –eğer bakmıyorsa– görmemesi gibi "yaşarlar": *Asla bir bilinç biçimi olarak değil, kendi "dünya"larının bir nesnesi olarak* –kendi "dünya"ları olarak yaşarlar. Bununla birlikte, ideolojinin insanların "bilinci"ni ilgilendirdiği söylendiğinde ne denmek istenmektedir? Öncelikle ideolojinin diğer toplumsal kertelerden ayrıldığı kastedilmektedir; aynı zamanda da, klasik gelenekte genel olarak özgürlüğe ve "bilince" indirgenen insanların kendi eylemle-

rini ideolojinin içinde, *ideoloji dolayısıyla ve ideoloji sayesinde yaşadıkları*; kısacası, insanların dünyayla "yaşanan" ilişkisi, (politik eylemde ya da eylemsizlikte) tarihle ilişki de dahil, ideolojiden geçtiği, dahası, *ideolojinin kendisi* olduğu belirtilmektedir. İnsanların dünyadaki ve tarihteki yerlerinin *bilincine* (politik mücadelelerin yeri olarak) ideolojinin içinde vardıklarını Marx bu anlamda söylemişti: İnsanlar dünyayla "yaşanan" ilişkilerini bu ideolojik bilinçsizlik içinde değiştirebilir ve "bilinç" diye adlandırılan bu yeni özgül bilinçsizlik biçimini edinebilirler.

Demek ki, ideoloji insanların kendi dünyalarıyla *yaşanan* ilişkilerini içerir. Ancak *bilinçsiz/bilinçdışı* olma koşuluyla *"bilinçli"* gözüken bu ilişki, aynı şekilde, karmaşık olma koşuluyla da basit olabilir; basit bir ilişki değil, ilişkilerin ilişkisi, ikinci dereceden bir ilişki olma koşuluyla basit olabilir. İdeolojide, insanlar, gerçekten de, kendi varlık koşullarıyla ilişkilerini değil, kendi varlık koşullarını yaşama *tarzlarını* ifade ederler: Bu, hem gerçek ilişkiyi, hem de "yaşanan", "hayali" ilişkiyi içerir. İdeoloji, bu durumda, insanların kendi "dünya"larıyla ilişkilerinin ifadesidir, yani gerçek varlık koşullarıyla gerçek ilişkilerinin ve hayali ilişkilerinin (üstbelirlenmiş) birliğidir. İdeolojide, gerçek ilişki kaçınılmaz olarak hayali ilişkinin içine dahildir: Bir gerçekliği tarif etmekten çok, bir *istenci* (tutucu, konformist, reformist ya da devrimci), hatta bir umudu ya da nostaljiyi *ifade eden* ilişki.

İdeoloji, ilke olarak, gerçeğin hayali olanla, hayali olanın gerçekle bu üstbelirlenimi içinde *aktiftir*; bu üstbelirlenim içinde, kendisi de hayali olan bu ilişki içinde insanların kendi varlık koşullarıyla ilişkisini güçlendirir ya da değiştirir. Bu eylemin asla katışıksız anlamda *araçsal* olamaması buradan kaynaklanır: Bir ideolojiden katışıksız bir eylem aracı, bir alet gibi yararlanan insanlar, bu ideolojiden yararlandıkları, onun kesin efendisi ol-

duklarına inandıkları anda o ideoloji tarafından ele geçirilmiş olurlar, onun tarafından içerilmiş oluşlar.

Bu durum, *sınıflı toplum* örneğinde son derece açıktır. Egemen ideoloji, bu örnekte, egemen *sınıfın* ideolojisidir. Ama egemen sınıf, kendi ideolojisi olan egemen ideolojiyle, katışıksız yararlılık ve kurnazlıkta, dışsal ve bilinçli bir ilişki sürdürmez. "Yükselen sınıf" olan burjuvazi, on sekizinci yüzyıl boyunca, eşitlik, özgürlük ve akıldan oluşan hümanist bir ideoloji geliştirdiğinde, yalnızca sömürmek için özgür bırakacağı insanları, bu amaç için yetiştirerek, kendi saflarına kazanmak ister gibi, kendi talebine evrensel bir görünüm verir. Eşitsizliğin kökenine ilişkin Rousseau'cu mit buradan kaynaklanır: Zenginler yoksulları, kendi köleliklerini özgürlükleriymiş gibi yaşamaya ikna etmek için, hiç işitmedikleri ama üzerinde "en çok düşünülmüş söylev"i çekerler. Aslında, burjuvazi kendi mitine öncelikle kendisi inanmalıdır ki, başkalarını da buna ikna edebilsin; ve yalnızca da onları ikna edebilmek içinde değil, çünkü burjuvazinin kendi ideolojisi içinde yaşadığı şey, gerçek varlık koşullarıyla olan bu hayali ilişkidir; bu ilişki hem kendi üzerinde (kendine hukuksal ve ahlaki bilinç vermek ve ekonomik liberalizmin hukuksal ve ahlaki koşullarını vermek) hem de ötekiler üzerinde (sömürdükleri ve gelecekte sömürecekleri: "özgür emekçiler") etkide bulunmasını sağlar, böylece egemen sınıf olarak tarihsel rolünü üstlenebilir, yerine getirebilir ve taşıyabilir. *Özgürlük* ideolojisinde, burjuvazi, kendi varlık koşullarıyla ilişkisini çok kesin olarak *yaşar*: Yani, *onun* gerçek ilişkisi (liberal kapitalist ekonomi hukuku) ama *hayali bir ilişki içine dahil edilmiş* (özgür emekçiler de dahil, bütün insanlar özgürdür) ilişki. Burjuvazinin ideolojisi, sömürülenlerin ("özgür!") dizginlerini özgürlük şantajıyla sıkı tutmak için mistifiye etme yönündeki burjuva is-

tencini ve burjuvazinin kendi sınıf tahakkümünü kendi sömürdüklerinin özgürlüğü olarak *yaşama* ihtiyacını açığa vuran, *özgürlük* üzerine bu *sözcük oyunu*'ndan ibarettir. Bir başkasını sömüren bir halkın özgür olamaması gibi, bir ideolojiden *yararlanan* bir sınıf da bu ideolojiye tâbi kalır. Bir ideolojinin sınıf işlevinden söz edildiğinde, egemen ideolojinin egemen sınıfın ideolojisi olduğunu ve yalnızca sömürülen sınıf üzerinde tahakküm kurmasına değil, dünyayla yaşanan ilişkisini gerçek ve doğrulanmış olarak kabul ettirerek kendini de *egemen sınıf olarak oluşturmasına* yaradığını anlamak gerekir.

Ama daha ileriye gitmek ve sınıfların ortadan kalktığı bir toplumda *ideolojinin* ne olduğunu da sormak gerekir. Söylenmiş olan şey, bir cevaba imkân tanır. İdeolojinin tüm toplumsal işlevi, egemen sınıfın sömürdüklerini aldatmak için dışardan ürettiği ve manipüle ettiği bir mit olarak kinik bir şekilde özetlenebilirse (Platon'un "güzel yalanları" gibi ya da modern reklam teknikleri gibi), ideoloji o zaman sınıflarla birlikte yok olur. Ama gördüğümüz gibi, sınıflı toplum örneğinde bile, ideoloji egemen sınıfın kendisi üzerinde aktiftir ve egemen sınıfı şekillendirmeye, gerçek varlık koşullarına (öneğin: Hukuksal özgürlük) onu uyarlamak için tavırlarını değiştirmeye katkıda bulunur – açıktır ki, *(kitlesel temsil sistemi olarak) ideoloji, insanları yetiştirmek, dönüştürmek ve onları kendi varlık koşullarının gereklerine cevap verebilecek hale sokabilmek için her topluma gerekir.* Eğer tarih, sosyalist bir toplumda bile, Marx'ın dediği gibi, insanların varlık koşullarının sürekli dönüşümü ise, insanlar bu koşullara uyum sağlamak için sürekli olarak dönüşmek zorundadırlar; eğer bu "uyarlanma" kendiliğindenliğe bırakılamaz ve sürekli olarak üstlenilmesi, egemenlik altına alınması, kontrol edilmesi gereken bir şeyse, bu gereklilik ideolojide ifadesini bulur, bu mesafe ide-

olojide ölçülür, bu çelişki orada yaşanır ve çözümü orada "etkili olur." Sınıfsız toplum, dünyayla ilişkisinin uygunluğunu-uygunsuzluğunu ideolojinin içinde *yaşar*, insanları görevlerinin ve varlık koşullarının düzeyine getirmek için, insanların "bilinç"ini, yani tavır ve davranışlarını ideolojinin içinde ve ideoloji dolayısıyla dönüştürür.

Sınıflı bir toplumda ideoloji, insanların varlık koşullarıyla ilişkilerinin egemen sınıf yararına düzenlenmesini sağlayan aracıdır; ve bu düzenlenmenin içinde gerçekleştiği elementtir. Sınıfsız bir toplumda ideoloji, insanların kendi varlık koşullarıyla ilişkilerinin tüm insanların yararına yaşanmasını sağlayan aracıdır; ve bu yaşanışın içinde gerçekleştiği elementtir.

V

İşte, sosyalist hümanizm temasına geri dönme ve bilimsel bir terimle (sosyalizm) ideolojik bir terim (hümanizm) arasında gözlediğimiz teorik aykırılığı açıklama noktasına geldik.

Şahıs hümanizminin verili biçimleri olan burjuva ya da Hıristiyan biçimleriyle ilişkileri içinde, sosyalist şahıs hümanizmi kendini, tam da bu buluşmaya imkân tanıyan *sözcük oyunu* içinde ideoloji olarak sunar. Bir kinizm ile bir naifliğin buluşmasının söz konusu olabileceği düşüncesi bana uzaktır. Sözcük oyunu, her zaman, söz konusu durumda, *tarihsel bir gerçekliğin* ve aynı zamanda yaşanan bir çiftanlamlılığın işareti ve bunu aşma dileğinin ifadesidir. Marksistler, dünyanın geri kalanıyla ilişkilerinde, sosyalist bir şahıs hümanizmine vurgu yaptıklarında, yalnızca onları olası müttefiklerinden ayıran mesafeyi kapatma *istencini* gösterirler ve eski sözcükleri yeni bir içerikle doldurma çabasını gelecekteki tarihe bırakarak yalnızca hareket üzerinde

öngörüde bulunurlar.

Önem taşıyan şey, bu içeriktir. Çünkü, bir kez daha belirtelim, Marksist hümanizmin tezleri, başlangıçta, *başkalarının* hizmetindeki temalar değildir. Bu tezleri geliştiren Marksistler, bunları kaçınılmaz olarak öncelikle *kendileri için* geliştirirler, sonra başkaları için. Oysa, geliştirilen bu tezlerin neye dayandıklarını biliyoruz: Sovyetler Birliği'nde mevcut yeni koşullara, proletarya diktatörlüğünün sonuna ve komünizme geçişe.

Her şey de bu noktada olup bitmektedir. İşte, ben de sorunu şöyle ortaya koyuyorum. Sovyetler Birliği'nde (sosyalist) şahıs hümanizminin temalarının belirgin biçimde geliştirilmesi *neye* denk düşmektedir? *Alman İdeolojisi*'nde, insan ve hümanizm fikrinden söz eden Marx, insan doğası ya da insanın özü fikrinin, *çifte bir değer yargısını,* özellikle de insan-insandışı çiftini kapsadığını belirtir; ve şöyle yazar: "... *'insandışı' da 'insan' kadar güncel koşulların ürünüdür; bunun olumsuz yanıdır...*" İnsan-insandışı çifti, tüm hümanizmin gizli ilkesidir, bu çelişkiyi yaşamanın-desteklemenin-çözmenin biçimidir. Burjuva hümanizmi insanı tüm teorinin ilkesi haline getiriyordu. İnsanın bu aydınlık özü, karanlıktaki bir insandışının görünürlüğüydü. Görünüşte mutlak bir öz olan insan özünün içeriği, bu gölge parçası içinde insan özünün isyankâr doğuşunu belirtiyordu. Özgürlük-akıl demek olan insan, kapitalist toplumun bencil ve parçalanmış insanını gösteriyordu. Bu, insan-insandışı çiftinin iki biçiminde, on sekizinci yüzyıl burjuvası "liberal-rasyonel" biçimde yaşarken, sol radikal Alman entelektüelleri "toplulukçu" ya da "komünist" biçimde yaşıyordu; her biri kendi varlık koşullarıyla ilişkilerini, bir red olarak, bir talep ve bir program olarak yaşıyordu.

Güncel sosyalist hümanizmanın durumu nedir? O da, *reddir*

ve ifşadır: Irksal, politik, dini ya da başka türlü, tüm insani ayrımcılıkların reddi. Her türlü ekonomik sömürünün ve politik köleliğin reddi. Savaşın reddi. Bu red, yalnızca gururlu bir zafer ilanı değildir; dışarıya, Emperyalizm'e, emperyalizmin sömürüsüne, sefaletine, köleliğine, ayrımcılıklarına ve savaşlarına maruz kalan tüm insanlara hitap eden bir çağrı ve bir örnek değildir: Aynı zamanda ve öncelikle *içeriye* dönüktür: Sovyetler Birliği'nin kendisine. Sosyalist şahıs hümanizminde Sovyetler Birliği, kendi hesabına, proletarya diktatörlüğü döneminin aşıldığını kaydeder, aynı zamanda proletarya diktatörlüğünün "suiistimaller"ini, "kişiye tapma" döneminde aldığı sapkın ve "canice" biçimleri de red ve mahkûm eder. Sosyalist hümanizm, içerdeki kullanımında, proletarya diktatörlüğünün ve SSCB'de büründüğü "suiistimal edici" biçimlerin aşılmasının tarihsel gerçekliğini içerir. "İkili" bir gerçeklik içerir: Yalnızca, üretici güçlerin gelişiminin ve sosyalist üretim ilişkilerinin rasyonel *zorunluluğuyla* aşılmış bir gerçeklik değil; dahası, *aşılması gereken* bir gerçeklik, "*aklın rasyonel olmayan varlığı*"nın bu yeni biçimi, SSCB'nin geçmişinin kendi içinde taşıdığı bu tarihsel "*akıldışı*" ve "insandışı" yan: Terör, baskı ve dogmatizm – tam olarak, etkileri ya da zararları içinde, henüz aşılması tamamlanmamış olan şey.

Ama, bu dilekle karanlıktan ışığa, insandışından insana geçiyoruz. Sovyetler Birliği'nin giriştiği komünizm, ekonomik sömürünün olmadığı, şiddetin olmadığı, ayrımcılığın olmadığı bir dünyadır – Sovyet yurttaşları karşısında, ilerlemenin, bilimin, kültürün, ekmeğin ve özgürlüğün, özgür gelişimin sonsuz uzamının açıldığı bir dünya – karanlığın da dramın da olamayacağı bir dünya. Bu durumda, *insan*'a niçin özellikle vurgu yapılmaktadır? Sovyet insanları *insan fikrine*, yani *kendi tarihlerini yaşamaları için onlara yardım eden*, kendilerine dair bir fikre niçin ihti-

yaç duyarlar? Bir yandan, önemli bir tarihsel dönüşüm hazırlama ve gerçekleştirme zorunluluğunu (komünizme geçiş, proletarya diktatörlüğünün sonu, bu geçişe denk düşen politik, ekonomik, kültürel örgütlenmenin yeni *biçimlerinin* yaratılmasını gerektiren devlet aygıtının silinip gitmesi); ve diğer yandan, bu geçişin gerçekleşeceği *tarihsel koşulları* burada ilişkiye sokmamak güçtür. Oysa, *bu koşulların* SSCB'nin geçmişinin ve güçlüklerinin izini de taşıdığı açıktır –yalnızca *"kişiye tapma"* döneminden kaynaklanan güçlüklerin değil, *"tek ülkede sosyalizmin inşası"*na özgü, dahası köken olarak ekonomik ve kültürel açıdan "geri" bir ülkede *"sosyalizmin inşası"*na özgü daha geride kalmış güçlüklerin de izini taşır. Bu "koşul"lar arasında, en başta, bu geçmişten miras kalan "teorik" koşulları anmak gerekir.

Bu ideolojiye başvuruyu açıklayabilecek olan şey, tarihsel görevlerle bu görevlerin koşulları arasında bulunan bu eksikliktir. Aslında, sosyalist hümanizm temaları, gerçek sorunların varlığını belirtir: Stalin döneminin karanlıkta bıraktığı, ama sosyalizmle birlikte ürettiği tarihsel, ekonomik, politik ve ideolojik sorunlar: Sosyalizmin üretici güçlerinin eriştiği gelişim düzeyine denk düşen ekonomik, politik ve kültürel *örgütlenme* biçimlerinin sorunları; devletin, *zorlayıcılıkla,* kimsenin yazgısını yönetme ya da denetleme görevini artık üstlenmediği, her insanın bundan böyle kendinden yola çıkarak kendi olma *tercihine,* yani bu *güç göreve nesnel olarak* sahip çıktığı tarihin yeni bir evresinde, *bireysel gelişmenin* yeni biçimlerinden kaynaklanan sorunlar. Sosyalist hümanizmin temaları (bireyin özgür gelişimi, sosyalist yasallığa saygı, kişi haysiyeti, vs.), Sovyet yurttaşlarının ve diğer sosyalistlerin bu sorunlarla, yani bu sorunların ortaya atıldığı *koşullarla* ilişkilerini *yaşayış* tarzıdır. Gelişmelerinin zorunluluklarına uygun olarak, Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi sosyalist demokra-

silerin çoğunda da, politika ve ahlak sorunlarının ön plana geçtiğini ve Batılı partilerin de bu sorunlarla uğraştıklarını saptamak çarpıcıdır. Oysa, bu sorunların, sık sık olmasa da, kimi zaman, Marx'ın gençlik dönemine ait kavramlara, insan felsefesine başvurarak –yabancılaşma, parçalanma, fetişizm, bütüncül insan gibi kavramlar– *teorik olarak* ele alındığını görmek de çarpıcıdır. Yine de, kendi başlarına ele alındıklarında, bu sorunlar, özlerinde, bir "insan felsefesi"ni gerektirmenin ötesinde, proletarya diktatörlüğünün aşılması ya da silinip gitmesi evresindeki sosyalist ülkelerin ekonomik yaşamının, politik yaşamının ve (bireysel gelişmenin yeni biçimleri de dahil) ideolojik yaşamının yeni *örgütlenme* biçimlerinin de aydınlığa kavuşturulmasını gerektiren sorunlardır. Bu durumda, bu sorunlar, Marksist teorinin ekonomik, politik ve ideolojik terimleriyle açıkça, net ve kesin bir şekilde ortaya konmalıyken, nasıl olur da bazı ideologlar tarafından bir *insan felsefesinin* kavramlarına bağlı olarak ortaya atılabilmiştir? Niçin bunca Marksist filozof, bu somut tarihsel sorunları sözümona düşünmek ve "çözümlemek" için Marksizm-öncesi *yabancılaşma* kavramına başvurma ihtiyacını hissetmiş gibidirler?

Bu ideolojik başvuru teşebbüsü, kendi tarzında, gayet iyi temellenmiş başka biçimlerin koruması altına sığınamayacak bir zorunluluğun işareti olmasaydı tesbit edilemezdi. Komünistlerin, sosyalizmin ekonomik, toplumsal, politik ve kültürel *gerçekliğini* genel olarak emperyalizmin "insandışı"lığına karşı çıkarmakta haklı olduklarına; bu karşıtlığın, sosyalizm ile emperyalizmin karşı karşıya gelmesinin ve mücadelesinin parçası olduğuna hiç kuşku yoktur. Ama, ne yapılırsa yapılsın, ideolojik bilinçdışının çağrışımlarıyla dolu olan ve küçük burjuva esinli temalarla çok rahatlıkla kesişen (Lenin'in güzel bir geleceği olaca-

ğını tahmin ettiği küçük burjuvazinin ve ideolojisinin henüz tarih tarafından gömülmediği bilinmektedir) hümanizm gibi ideolojik bir kavramı, sanki teorik bir kavrammışçasına, *ayrımsız* ve çekincesiz kullanmak da tehlikeli olabilir.

Bu noktada, daha derin ve dile getirilmesi kuşkusuz güç bir nedene temas etmekteyiz. İdeolojiye bu başvuru, belirli sınırlar içerisinde, gerçekten de, teoriye başvurunun bir ikâmesi olarak düşünülebilir. Burada, Marksizme geçmişinden miras kalmış güncel *teorik koşullarla* karşılaşırız; yalnızca Stalin döneminin dogmatizminden değil, çok uzaktan gelen, Lenin'in yaşamı boyunca mücadele ettiği, ama tarih tarafından sonsuza dek toprağa gömülmemiş olan, II. Enternasyonal'in felaketimsi oportünist yorumlarının da mirasıyla karşılaşırız. Bu koşullar, Marksist teori için, yeni sorunların gerektirdiği kavramları sağlamada zorunlu olan gelişmeyi köstekledi: Günümüzde bu sorunları ideolojik değil, bilimsel terimlerle ortaya atmayı sağlayan; şeyleri, çoğu zaman olduğu gibi ideolojik kavramlarla (yabancılaşma) ya da belirgin statüsü olmayan kavramlarla belirtmek yerine, adlarıyla, yani uygun düşen Marksist kavramlarla adlandırmayı sağlayan kavramlar bulunamadı.

Örneğin, SSCB tarihinin ve işçi hareketinin önemli bir tarihsel görüngüsünü belirtmekte komünistlerin kullandıkları kavramı saptamak üzüntü verir: "Kişiye tapma" kavramı; yani, eğer teorik bir kavram olarak kabul edersek, Marksist teori içinde "bulunmayan", sınıflandırılamayan bir kavram. Bu kavram, bir davranış tarzını tarif etmekte ve mahkûm etmekte kullanılabilir ve bu niteliğiyle ikili anlamda pratik bir değer taşıyabilir, ama, benim bildiğim kadarıyla, Marx, politik bir davranış tarzının tarihsel bir *kategoriyle*, yani tarihsel materyalizmin teorisinin bir *kavramıyla* doğrudan doğruya özdeşleştirilebileceğini asla düşün-

memiştir: Çünkü, bir gerçekliği ifade etse de, onun kavramı değildir. Bununla birlikte, "kişiye tapma" hakkında söylenmiş olan her şey, tam olarak *üstyapının* alanını, dolayısıyla devletin ve ideolojilerin örgütlenme alanını ilgilendirir; dahası, kabaca, *yalnızca bu alanı* ilgilendirir, bu alanın Marksist teoride "nisbi özerklik" taşıdığını bilmekteyiz (bu ise, teoride, *üstyapıyı* etkileyen bu yanılgılar dönemi boyunca, sosyalist *altyapının* esas olarak zarar görmeden gelişebilmiş olduğunu çok basit biçimde açıklar). Aslında, bir insanın "psikolojisi"ne indirgenen ve davranış tarzı olarak tarif edilmiş, yani yalnızca *tarif edilmiş,* düşünülmemiş bu görüngüyü düşünmek ve yerli yerine koymak için niçin bilinen, kabul görmüş ve mevcut Marksist kavramlara başvurulmamaktadır? Bir insanın "psikolojisi" bu *tarihsel* rolü üstlenebilmişse, "psikolojinin" tarihsel bir olgunun saygınlığına ve boyutuna açıkça yükselişinin tarihsel olabilirlik koşulları sorununu niçin Marksist terimlerle ortaya atmamalı? Marksizmin ilkeleri içerisinde, bu sorunu teorinin terimleriyle ortaya atacak, dolayısıyla aydınlatacak ve çözülmesine yardım edecek şey vardır.

Yabancılaşma kavramının ve "kişiye tapma" kavramının ikili örneğini anmam tesadüf değildir. Çünkü sosyalist hümanizm kavramlarının *da* (özellikle hak ve kişi sorunu) nesnesi, üstyapı sorunlarından kaynaklı sorunlardır: Devlet örgütlenmesi, politik yaşam, ahlak, ideolojiler, vs. İdeolojiye başvurunun aynı zamanda en aceleci yol olduğunu, yetersiz bir teorinin yerine geçirildiğini düşünmekten de kendimizi alamayız. Yetersiz; ama gizil ve olası. İdeolojiye başvuru teşebbüsünün rolü budur: Bu yokluğu, bu gecikmeyi, bu mesafeyi, açıkça kabul etmeden, Engels'in deyişiyle, ihtiyaçtan ve sabırsızlıktan bir teorik argüman oluşturarak ve bir teoriye duyulan ihtiyacı teorinin kendisi yaparak dol-

durmak. Sosyalizmin görülmedik kazanımlarının altına sığınan ve bizi tehdit etme riski taşıyan felsefi hümanizm, teorinin yokluğunda, bazı Marksist ideologlara kendilerinde eksik olan teori *duygusunu* vermeye yönelik bir tamamlayıcı olacaktır: Bu duygu, Marx'ın bize verdiği ve dünyadaki en değerli şey olan bilimsel bilgi imkânının kendisi olduğunu iddia edemez.

İşte bu nedenle, eğer sosyalist hümanizm gündemdeyse, bu ideolojinin iyi gerekçeleri, bilimsel teori ile ideolojiyi karıştırmaya bizi sürüklemeden, hiçbir durumda kötü gerekçelerine karşı teminat oluşturamaz.

Marx'ın felsefi anti-hümanizmi, hümanizm de dahil, mevcut ideolojilerin gerekliliğinin kavranmasını bize sağlayabilir. Ama aynı zamanda, bunlara karşı benimsenmesi gereken taktiğin kavranmasını da sağlar (çünkü eleştirel ve devrimci bir teoridir bu): Onları ya desteklemek, ya dönüştürmek ya da onlarla mücadele etmek. Ve Marksistler bilirler ki, bir stratejiye dayanmayan hiçbir taktik mümkün değildir – bir teoriye dayanmayan hiçbir strateji de mümkün değildir.

Ekim 1963.

"Reel-Hümanizm" Üzerine Tamamlayıcı Not

"Reel-hümanizm" üzerine bir iki laf.[1]

Özgül farklılık, *reel* sıfatında yatmaktadır. Reel-hümanizm semantik olarak reel-olmayan hümanizme, ideal(ist), soyut, spekülatif, vs. hümanizme karşıtlığıyla tanımlanır. Bu *referans* hümanizmine, yeni reel-hümanizm tarafından hem referans olarak başvurulmuş, hem de soyutlaması, gerçeklik olmaması gibi nedenlerle de reddedilmiştir. Dolayısıyla, eski hümanizm yenisi tarafından soyut ve yanıltıcı olarak yargılanmıştır. Onun yanılsaması, reel-olmayan bir nesneyi hedeflemesi, reel nesne olmayan bir nesneye içerik olarak sahip olmasıdır.

Reel-hümanizm kendini, içeriği soyut, spekülatif bir nesne değil, reel bir nesne şeklindeki hümanizm olarak sunar.

Yine de, bu tanım olumsuz kalır: Belli bir içeriğin reddini ifade etmeye yeterlidir, ama yeni içeriğinin canlı örneğini vermez. Reel-hümanizmin hedeflediği içerik, hümanizmin ya da "reel"in, mevcut halleriyle kavramının içinde değildir, bu kavramların dışındadır. Reel sıfatı *belirticidir*: Bu yeni hümanizmin içeriğini bulmak istiyorsak bunu *gerçekliğin* içinde –toplumda, devlette, vs.– aramak gerektiğini belirtir. Reel-hümanizm kavramı, demek ki, teorik referans olarak hümanizm kavramına bağlanır, ama onun soyut nesnesini reddederek –ve kendine so-

1) "Reel-hümanizm" kavramı, *Clarté* gazetesinin 58. sayısında yayımlanan J. Semprun'un bir makalesindeki argümanı desteklemektedir (bkz. Nouvelle Critique no 164, Mart 1965). Bu, Marx'ın Gençlik Eserleri'nden ödünç alınma bir kavramdır.

mut, reel bir nesne vererek– ona karşı çıkar. *Reel* sözcüğünün ikili bir rolü vardır. Eski hümanizmin içindeki idealizmi ve soyutlamayı ortaya çıkarır (gerçeklik kavramının olumsuz işlevi); ve aynı zamanda, yeni hümanizmin kendi içeriğini bulacağı *dışsal gerçekliği* (eski hümanizmin dışındaki) belirtir (gerçeklik kavramının olumlu işlevi). Bununla birlikte, "reel" sözcüğünün bu olumlu işlevi, olumlu bir *bilgi* işlevi değil, olumlu bir *pratik belirtme* işlevidir.

Gerçekten de, eski hümanizmi reel-hümanizme dönüştürmesi gereken bu "gerçeklik" nedir? Bu, toplumdur. Feuerbach üzerine tezlerin altıncısı, soyut olmayan "*insan*"ın, "*toplumsal ilişkilerin bütünü*" olduğunu söyler. Oysa, bu ifadeyi, yerinde bir tanım olarak, kelimesi kelimesine ele alırsak, *hiçbir şey söylemez*. Buna lafzi bir açıklama bulmaya çalışıldığında işin içinden çıkılamayacağı görülür; şu türden bir dolaylamaya başvurmak gerekir: "İnsan ya da hümanizm kavramına uygun olarak denk düşen gerçekliğin değil, bunun kavramları içinde dolaylı olarak tartışma konusu edilen gerçekliğin ne olduğu öğrenilmek istendiğinde, bu, soyut bir öz değil, toplumsal ilişkiler bütünüdür." Bu dolaylama, insan kavramı ile tanımı arasındaki *uygunsuzluğu* anında ortaya çıkarır: Toplumsal ilişkilerin bütünü. Bu iki terim arasında (insan / toplumsal ilişkilerin bütünü) kuşkusuz bir ilişki vardır, ama bu ilişki tanımdan okunamaz, *bu bir tanım ilişkisi değildir, bu bir bilgi ilişkisi değildir*.

Yine de bu uygunsuzluğun bir anlamı vardır, bu ilişkinin bir anlamı vardır: *Pratik* anlam. Bu aşikâr uygunsuzluk *yerine getirilecek bir eylemi,* yapılacak bir *yer değiştirmeyi* belirtir. Soyut insanı değil, reel insanı arayarak imada bulunulan gerçekliğe rastlamak ve bulmak için *toplumdan geçmek* ve toplumsal ilişkilerin

bütününü analiz etmeye koyulmak gerektiği anlamına gelir. Reel-hümanizm sözünde, "reel" kavramının pratik bir kavram olduğunu, hangi hareketi, hangi yönde yapmak gerektiğini ve soyutlamayı gökyüzünde değil, reel topraklar üzerinde bulmak için nereye kadar *yer değiştirmek* gerektiğini "belirten" bir *işaretin,* belirtici bir panonun dengi olduğunu söyleyebilirim. "Reel, buradan!" *Kılavuzu* izleriz ve topluma, toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilerin reel olasılık koşullarına varırız.

Ama, dehşet verici paradoks o zaman patlak verir: Bu *yer değiştirme* bir kez gerçekten yapıldığında, bu reel nesnenin bilimsel analizine bir kez girişildiğinde, somut (reel) insanların bilgisinin, yani toplumsal ilişkilerin bütününün bilgisinin, (bu yer değiştirmeden önceki teorik savda var olduğu anlamıyla) insan kavramının *teorik hizmetlerinden* tümüyle vazgeçmek koşuluyla ancak mümkün olduğunu keşfederiz. Gerçekten de bu kavram bilimsel açıdan bize kullanılmaz gelir; soyut olduğu için değil, bilimsel olmadığı için. Toplumun, toplumsal ilişkilerin bütününün gerçekliğini düşünmek için, radikal bir *yer değiştirme* gerçekleştirmemiz gerekir; yalnızca yerin (soyuttan somuta) değiştirilmesi değil, kavramsal bir yer değiştirme (temel kavramları değiştiririz!) gerçekleştirmeliyiz. Marx'ın, reel-hümanizmin işaret ettiği gerçekliği düşündüğü kavramlar, insan ya da hümanizm kavramlarını, *teorik* kavramlar olarak tek bir kez devreye sokmazlar: Tamamen yeni başka kavramlar, üretim tarzı, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideoloji gibi kavramlar devreye girer. İşte paradoks: Değiştirmenin yerini bize belirten pratik kavram, yer değiştirmenin içinde tüketilmiştir, araştırma yerini bize belirten kavram, bundan böyle araştırmanın kendisinde yoktur.

Yeni bir sorunun ortaya çıkışını oluşturan bu *geçiş-kopuş*'ların karakteristik görüngüsü budur. Düşünce tarihinin belirli uğraklarında, bu *pratik kavramların* ortaya çıktığını görürüz; bu kavramların özelliği, *içsel olarak istikrarsız* kavramlar olmalarıdır. Bir yanıyla, kendilerine "teorik" referans (hümanizm) olarak hizmet eden eski ideolojik evrene aittirler; diğer yanıyla ise, yeni bir alanı içerirler, bu alanda bulunmak için gerçekleştirilmesi gereken *yer değiştirmeyi* belirtirler. İlk yanlarıyla, "teorik" bir anlamı korurlar (kendi referans evrenlerinin anlamı); ikinci yanlarıyla, *pratik* bir işaret anlamına sahiptirler, bir yön ve bir yer belirtirler, ama uygun düşen kavramı vermezler. Hâlâ önceki ideoloji alanında kalmaktayız: Sınıra yaklaşıyoruz ve bir işaret direği bize öteyi, bir yönü ve bir yeri belirtmektedir. "Sınırı geçin ve toplum yönünde ilerleyin, reel'i bulacaksınız." İşaret panosu hâlâ ideolojik alandadır, "yeni" sözcükler kullansa bile, *metni ideolojinin dilinde kaleme alınmıştır,* Feuerbach'ta pek çarpıcı biçimde görüldüğü gibi, ideolojinin reddi bile ideolojik dilde yazılmıştır: "Somut", "reel", işte ideolojiye karşıtlığın bile ideolojinin içine taşıdığı adlar.

Sınır çizgisinde sonsuza dek kalabilir ve hiç durmadan, "Somut! Somut! Reel! Reel!" diye tekrarlayabilirsiniz. Feuerbach'ın söylediği budur, o da toplumdan ve devletten söz ediyordu ve reel insandan, ihtiyaçları olan insandan, gelişmiş insani ihtiyaçların, politikanın ve sanayinin toplamından başka bir şey olmayan somut insandan sürekli söz ediyordu. O sözcüklerde kalmıştı, sözcükler, somutluklarında bile ona *gerçekleşme* diye adlandırdığı insan imgesini gönderiyorlardı. (Feuerbach da, reel insanın toplum olduğunu, kavramına *o zaman uygun* bir tanım içinde söylüyordu, çünkü toplum onun için, tarihsel uğrakları-

nın her birinde, *insan özü*'nün tedrici tezahüründen başka bir şey değildi.)

Tersine, sınırı gerçekten aşabilir ve gerçekliğin alanına girebilirsiniz ve Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde dediği gibi, "ciddi olarak bunu incelemeye" girişebilirsiniz. Bu durumda, işaret, kendi pratik rolünü oynar. Eski alanda kalır, *yer değiştirme* olgusuyla *terk edilen* alanda kalır. İşte siz reel nesneniz karşısında tek başınasınız, bunu düşünmek için gerekli ve uygun kavramları hazırlamaya pek mecbur, eski kavramların ve özellikle reel-insan ya da hümanizm kavramlarının *insanların gerçekliğini düşünmenizi* sağladığını saptamaya pek mecbursunuz; tam da böyle olmayan bu doğrudanlığa erişmek için, bilgi alanında her zaman olduğu gibi, uzun bir dolambaç gerekir. Eski alanı, eski kavramları terk ettiniz. İşte yeni bir alandasınız, yeni kavramlar bunun bilgisini size veriyorlar. Yer ve sorunsal değiştirildiğinin ve yeni bir maceranın başladığının işareti: Gelişme halindeki bir bilimin macerası.

O halde, aynı deneyimi tekrarlamaya mahkûm muyuz? Reel-hümanizm günümüzde bir reddin ve bir programın *sloganı* olabilir, en iyi durumda *pratik* bir işarettir, ancak söylemlerde var olan –yoksa kurumların gerçekliğinde değil– soyut bir "hümanizm"in reddidir, – ve bir ötenin belirtilmesi, hâlâ *öte* olan bir gerçekliğin, henüz gerçekten *gerçekleşmemiş* olan, ama umut edilen, yaşama geçirilecek bir özlemin programı. Derin redlerin ve sahici özlemlerin, henüz yenilmemiş engellerin aşılmasına yönelik sabırsız arzunun reel-hümanizm içinde kendince ifade bulduğu çok açıktır. İnsanların, tarihin her evresinde kendi deneyimlerini kendileri hesabına yapmaları gerektiği de kesindir ve bazılarının ağabeylerinin ya da atalarının "yolunu" izlemesi

de bir tesadüf değildir. Komünistlerin bu dileğin gerçek anlamını, bu pratik kavramın işaret ettiği gerçeklikleri ciddiye alması kesinlikle kaçınılmazdır. Hem bu dileğin, hem de yeni deneyimlerin ifade bulduğu hâlâ belirsiz, muğlak ve ideolojik biçimler arasında komünistlerin gidip gelmesi – ve kendi teorik kavramlarını, gerekliliği mutlak olarak kanıtlandığında zamanımızın pratik altüst oluşlarına uygun yeni teorik kavramları oluşturmaları kesinlikle kaçınılmazdır.

Ama, ideolojiyi bilimsel teoriden ayıran sınırın Marx tarafından yaklaşık 120 yıl önce aşıldığını; bu büyük girişimin ve bu büyük keşfin, etkileri dünyanın görünümünü ve tarihini yavaş yavaş dönüştürmüş bir bilginin kavramsal sistemi içine dahil olmuş eserlerde belirtildiğini unutmamalıyız. Bu yeri doldurulmaz kazanımın sağladığı yarardan, zenginlik ve potansiyel bakımından bu ana kadarki kullanımı aşan teorik kaynaklarının sağladığı yarardan bir an için bile vazgeçmemeliyiz, vazgeçemeyiz. Dünyada bugün olup bitenin kavranılmasının ve sosyalizmin temellerini genişletmek ve güçlendirmek için kaçınılmaz olan politik ve ideolojik gelgitin, ancak, kendi hesabımıza, Marx'ın bize sağladıklarının *berisine,* ideoloji ile bilim arasındaki hâlâ belirsiz sınıra kadar düşmememiz koşuluyla mümkün olduğunu unutmamalıyız. Bu sınırı aşmaya yaklaşan herkese yardım edebiliriz: Ama ancak bizim de aşmış olmamız ve bu manzaranın tersinmez sonucunu kavramlarımız arasına kaydetmemiz koşuluyla.

Bize göre, "reel" *teorik slogan* değildir: Reel, bilgisinden bağımsız olarak var olan; fakat ancak kendi bilgisiyle tanımlanabilen gerçek nesnedir. Bu ikinci, teorik ilişki koşullarında, reel, kendi bilgisinin araçlarıyla birlik oluşturur, reel onun bilinen ya da bilinecek yapısıdır, Marksist teorinin nesnesidir, Marx'ın ve

Lenin'in büyük teorik keşiflerinin işaret ettiği bu nesnedir, sürekli gelişme halinde olan bu engin ve canlı teorik alandır, bundan böyle insan tarihinin olaylarına ancak insan pratiği hâkim olabilir, çünkü artık onların kavramsal kavrayışı, bilgileri içinde olacaktır.

Reel ya da sosyalist hümanizmin, teorinin bakış açısıyla atfedilen statüye bağlı olarak bilmenin ya da yanlış anlamanın konusu olabileceğini gösterirken başka bir şey söylemek istiyor değilim; tamamen başka bir işlevle karışmayıp, kendi işlevine tamamen uyum sağladığı ölçüde *pratik, ideolojik* slogan olarak hizmet edebilir; *teorik* bir kavramın özniteliklerinden hiçbir biçimde yararlanamaz. Ayrıca bu sloganın kendi ışığı olmadığını, en fazla, ışığın, *onun dışında, hangi yerde* hüküm sürdüğünü belirtebileceğini söylemek istiyorum. Bu pratik, ideolojik kavramın belli bir *enflasyonunun* Marksist teorinin kendi sınırlarının berisine düşmesine yol açabileceğini söylemek istiyorum; ve, dahası, kendi tarzı içinde, varlığını ve aciliyetini belirtmekle görevli olduğu sorunların gerçek *konumunu,* yani gerçek çözümünü engellemese bile, bozabilir. Olayları daha basit dile getirirsek, tüm hümanist ideolojide derinlemesine yer etmiş olan ahlaka başvuru, gerçek sorunların hayali olarak ele alınması rolünü oynayabilir. Bu sorunlar, bir kez *bilindiğinde,* belirgin terimlerle ortaya atılır: Bunlar, ekonomik yaşam, politik yaşam ve bireysel yaşam biçimlerinin örgütlenme sorunlarıdır. Bu sorunları gerçekten ortaya atmak ve gerçek anlamda çözümlemek için, onları kendi adlarıyla, *bilimsel adlarıyla* anmak gerekir. Hümanizm sloganının teorik değeri yoktur, pratik anlamda işaret edici bir değeri vardır: Marx'ın gerekliliğini düşündüğü tarihsel dönüşümleri yaratmak için bundan yola çıkarak somut

sorunlara, yani bunların bilgisine varmak gerekir. Bu süreçte, pratik işleviyle doğrulanan hiçbir *sözcüğün*, haksız yere *teorik* işlev üstlenmemesine özen göstermeliyiz: Ama pratik işlevini yerine getirdikçe teorinin alanından da yok olmasına özen göstermeliyiz.

Ocak 1965.

Okurlara*

Okurlara *Marx İçin*'in tercümesini kısaca tanıtmak ve bu vesileyle de, zaman içinde geriye giderek, bu küçük kitabın felsefi içeriği ve ideolojik anlamı hakkında "durum saptaması" yapmak istiyorum.

Marx İçin Fransa'da 1965 yılında çıktı. Ama yalnızca önsözü ("Bugün") 1965 tarihlidir. Tüm diğer metinler daha önce, 1960-1964 arasında makale biçiminde Fransız Komünist Partisi'nin dergilerinde yayımlandı.[1] Yazılar, hiçbir düzeltme ya da gözden geçirme yapılmadan, zamanında yazıldıkları gibi bir araya getirildiler.

Bu denemeleri anlamak ve değerlendirmek için, bunların, komünist bir filozof tarafından, belirli bir ideolojik ve teorik konjonktürde tasarlandığını, kaleme alındığını ve yayımlandığını bilmek gerekir. Dolayısıyla bu metinleri mevcut halleriyle ele almalı. Bunlar *felsefi* denemelerdir, uzun soluklu bir araştırmanın ilk evreleridir, gözden geçirilmeyi kesinlikle hak eden geçici sonuçlardır: Bu araştırma, Marx'ın kurduğu bilimin ve felsefenin ilkelerinin özgül doğasına yöneliktir. Yine de bu felsefi denemeler yalnızca derin bilgiye dayalı ya da spekülatif bir araştırmadan kaynaklanmazlar. Bunlar, *aynı zamanda*, belirli bir konjonktüre yönelik müdahalelerdir.

---

* Bu metin Louis Althusser tarafından 10 Ekim 1967'de, *Marx İçin*'in yabancı dillerde yapılan çok sayıda baskısına sonsöz olarak kullanılması amacıyla kaleme alınmıştır. Kaynak: Archives Althusser/IMEC (Fransızca editörün notu)

1) Katolik bir dergi olan *Esprit*'de yayımlanmış Bertolazzi ve Brecht üzerine makale hariç

I

Önsöz'de görülebileceği gibi, bu konjonktür öncelikle Fransız teorik ve ideolojik konjonktürüdür, daha özel olarak da Fransız komünist partisinde ve Fransız felsefesinde mevcut konjonktürdür. Ama, tamamen Fransız bu konjonktürün ötesinde, aynı zamanda, enternasyonal komünist hareketin içindeki mevcut ideolojik ve teorik konjonktüre de yöneliktir.

Elbette, okuyacağınız denemeler bu konjonktürün *politik* öğelerine (komünist partilerin politikaları, enternasyonal komünist hareketin ayrılıkları) yönelik değildir. Bu konjonktürde mevcut olan ve bu konjonktürün yarattığı ideolojik ve teorik sorunları kapsamaktadır. Bu sorunlar, bazı yanlarıyla yenidir; başka açılardan ise, uzun zamandan beri işçi hareketinin tarihine ait tartışmalara göndermede bulunmaktadır.

Enternasyonal komünist hareket, içinde bulunduğu konjonktürün *yakın dönem* öğeleri dikkate alındığında, Stalin'in ölümünden beri iki büyük olayın hâkim olduğu bir konjonktürde yaşamaktadır: XX. Kongre tarafından "kişiye tapma"nın eleştirisi ve Çin Komünist Partisi ile Sovyet Komünist Partisi arasında meydana gelen kopma.

"Kişiye tapma"nın teşhir edilmesi, bu teşhirin meydana geldiği çetin koşullar ve biçimler, yalnızca politik alanda değil, ideolojik alanda da derin yankılar uyandırdı. Peşisıra meydana gelen şeyler arasında, ben yalnızca komünist entelektüellerin ideolojik tepkilerini dikkate alıyorum.

Stalinci "dogmatizm"in eleştirisi, komünist entelektüeller tarafından genel olarak bir "kurtuluş" olarak "yaşandı." Bu "kurtuluş", "liberal"-"ahlaki" eğilimli derin bir ideolojik tepki doğurdu. Bu tepki, "kurtuluş", "insan", "insan kişiliği" ve "yabancılaşma"

gibi eski felsefi temalarla kendiliğinden yeniden buluştu. Bu ideolojik eğilim, teorik sıfatlarını Marx'ın Gençlik Eserleri'nde aradı. Bu eserler, gerçekten de, insan felsefesinin, insanın yabancılaşması ve kurtuluşunun tüm argümanlarını içermektedir. Bu koşullar, Marksist felsefede durumun paradoksal biçimde tersyüz olmasına yol açtı. Otuzlu yıllardan beri küçük burjuva entelektüellerin Marksizme karşı mücadelelerinde savaş atı olarak kullanılmış olan Marx'ın Gençlik Eserleri, XX. Kongre tarafından Stalinci dogmatizmden "kurtulmuş" çok sayıda komünist entelektüel tarafından günümüzde açıkça geliştirilen yeni Marksizm "yorumu"nun hizmetine önce yavaş yavaş, sonra kütlesel olarak sokuldu. *"Marksist hümanizm"* teması, Marx'ın eserinin *"hümanist"* yorumu, yakın dönem Marksist felsefede, Sovyetik ve Batılı komünist partilerde bile adım adım ve karşı konulmaz biçimde baskın çıktı.

Öncelikle komünist entelektüellere özgü bu ideolojik tepkinin, bazı direnişlere rağmen, böyle bir gelişme gösterebilmesi, SSCB'deki ve Batı'daki komünist partilerin dile getirdikleri bazı *politik* sloganların doğrudan ya da dolaylı desteğinden yararlanması sayesinde mümkün olmuştur. Örneğin, SBKP'nin XXII. Kongre'si, sınıf mücadelesinin ortadan kalkmasıyla birlikte proletarya diktatörlüğünün SSCB'de "aşıldığı"nı, Sovyet devletinin artık bir sınıf devleti değil, "tüm halkın devleti" olduğunu; ve SSCB'nin, *"Her Şey İnsan İçin!"* "hümanist" sloganıyla "komünizmin inşasına" giriştiğini ilan etmiştir. Örneğin, Batılı komünist partiler de sosyalistlerle, demokratlarla ve Katoliklerle birlik politikalarını, vurgunun "sosyalizme barışçıl geçiş"e, "Marksist" ya da "sosyalist hümanizm"e, "diyalog"a yapıldığı, benzer çağrışımlı sloganlarla sürdürmüşlerdir.

Bu belirli koşullarda geliştirilmiş olan Marksist teorinin "hü-

manist" yorumları, önceki dönemin (1930-1956 yılları) geçmiş bakış açısıyla bakıldığında, *yeni* bir görüngüyü temsil etmektedir. Yine de, işçi hareketinin tarihinde bunların çok sayıda tarihsel *önceli* vardır. Marx, Engels, Lenin –yalnızca onları sayarsak– Marksist teoriyi tehdit eden idealist, hümanist türdeki ideolojik yorumlara karşı hiç durmadan mücadele ettiler. Burada, Marx'ın Feuerbach'ın hümanizminden kopmasını, Engels'in Dühring'e karşı mücadelesini, Lenin'in Rus halkçılarına karşı uzun savaşımını, vs. hatırlamak yeter. Tüm bu geçmiş miras elbette enternasyonal komünist hareketin şimdiki ideolojik ve teorik konjonktürünün parçasıdır.

Bu konjonktürün yakın dönemdeki görünümüne geri dönmek için, şu saptamayı ekleyeceğim.

1963 tarihli "Marksizm ve Hümanizm" adlı metinde, Marksist ya da sosyalist "Hümanizm" temalarının bugünkü enflasyonunu *ideolojik bir* görüngü olarak yorumlamıştım. Toplumsal gerçeklik olarak ideolojiyi asla mahkûm etmedim: Marx'ın dediği gibi, insanlar sınıf mücadelelerinin "bilincine" ideolojinin içinde varırlar ve bu mücadeleyi "sonuna kadar götürürler"; dini, ahlaki, hukuksal ve politik biçimi altında ideoloji, nesnel bir toplumsal gerçekliktir; ideolojik mücadele sınıf mücadelesinin organik parçasıdır. Buna karşılık, ideolojinin *teorik* etkilerini eleştiriyordum; bunlar her zaman bilimsel bilginin önünde bir tehdit ya da bir engeldir. Ve, "Marksist hümanizm" temalarındaki enflasyonu ve bunların Marksist teoriyi gaspını, ikili bir güçsüzlüğün ve ikili bir tehlikenin olası tarihsel semptomu olarak yorumlamak gerektiğini belirtiyordum. Marksist teorinin özgüllüğünü düşünmede güçsüzlük ve Marksizm-öncesi ideolojik yorumlarla onu karıştırmanın bağlantılı revizyonist tehlikesi. XX. Kongre sonrası konjonktürün ortaya attığı (özünde *politik* ve

ekonomik) gerçek sorunları çözmede güçsüzlük ve yalnızca *ideolojik* formüllerin aldatıcı "çözüm"ü altında bu sorunları gizleme tehlikesi.

II

Okuyacağınız metinler bu konjonktürde tasarlandı ve yayımlandı. Onların doğalarını ve işlevlerini değerlendirebilmek için bu konjonktüre göndermede bulunmak gerekir: Bunlar *felsefi* denemelerdir, nesneleri teorik araştırmalardır ve hedefleri, tehlikeli eğilimlere tepki göstermek için, mevcut teorik-ideolojik konjonktüre *müdahale etmektir*.

Çok şematik olarak, bu teorik metinlerin ikili bir "müdahale" içerdiklerini, ya da, bir yanda Marksist teori ile diğer yanda, Marksizme yabancı ideolojik eğilimler arasında –Lenin'in mükemmel deyişiyle– bir *"sınır çizgisi"* çekmek amacıyla iki cephede de "müdahale ettiklerini" söyleyebilirim.

Birinci müdahalenin konusu, Marksist teori ile tehlikeye düştüğü ya da tehdidi altında olduğu felsefi (ve politik) öznellik biçimleri arasında "sınır çizgisi çekmek"tir: Öncelikle, *ampirizm* ve klasik ya da modern değişkeleri, pragmatizm, volontarizm, tarihselcilik, vs. Bu birinci müdahalenin uğrakları şunlardır: Devrimci sınıf mücadelesi için Marksist *teorinin* öneminin kabulü, farklı pratikler arasındaki ayrım, "teorik pratiğin" özgüllüğünün ortaya konması, Marksist teorinin devrimci özgüllüğü üzerine ilk araştırma (idealist diyalektik ile materyalist diyalektik arasında net ayrım), vs.

Bu birinci müdahale esas olarak Marx ile Hegel arasındaki çatışmanın alanında yer alır.

İkinci müdahalenin konusu, bir yandan, Marksist tarih bilimi

ve Marksist felsefenin hakiki teorik temelleri ile diğer yandan, "insan felsefesi" ya da "hümanizm" olarak Marksizmin güncel yorumlarının dayandığı Marksizm-öncesi idealist nosyonlar arasında "sınır çizgisi çizmek"tir. Bu ikinci müdahalenin temel uğrakları şunlardır: Marx'ın düşüncesinin tarihinde "epistemolojik kopuş"un ortaya konması, *gençlik eserlerinin* ideolojik "sorunsalı" ile *Kapital*'in bilimsel "sorunsalı" arasındaki temel farklılık; Marx'ın teorik keşfinin özgüllüğü üzerine ilk araştırmalar, vs.

Bu ikinci müdahale esas olarak Marx'ın *gençlik eserleri* ile *Kapital* arasındaki çatışmanın alanında yer alır.

Bu iki müdahale, argümanların, metin analizlerinin ve teorik tartışmaların ayrıntısının arkasında, büyük bir karşıtlığı ortaya çıkarır: Bilimi ideolojiden ayıran karşıtlık, çok kesin olarak, oluşmakta olan yeni bir bilimi, bu bilimin üzerinde inşa edilmekte olduğu "zemin"i işgal eden bilimsellik-öncesi *teorik* ideolojilerden ayıran karşıtlık. Bu nokta önemlidir: Bilim/ideoloji karşıtlığında ele alınan şey, bilimin oluşumundan önce, bilgisini verdiği nesnenin "düşünüldüğü" *teorik* ideoloji ile bilim arasındaki "kopma" ilişkisini içerir. Bu "kopma", ideolojilerin (din, ahlak, hukuksal, politik ideolojiler, vs.) işgal ettiği nesnel toplumsal alanı dokunulmamış olarak bırakır. Teorik olmayan ideolojilerin bu alanında da "kırılmalar" ya da "kopmalar" vardır, ama bunlar *politiktir* (politik pratiğin, büyük devrimci olayların etkisi), "epistemolojik" değil.

Bilim ile ideoloji arasındaki bu karşıtlık ve bu karşıtlığın tarihsel karakterini düşünmeyi sağlayan "epistemolojik kopma" nosyonu, bu analizlerin ardında her zaman mevcut olmakla birlikte, açıkça geliştirilmemiş olan bir teze göndermede bulunur: Marx'ın keşfinin, doğası ve etkileri bakımından, tarihte öncesi olmayan bilimsel bir keşif olduğu tezi.

Gerçekten de, Marksizmin klasiklerinin sürekli olarak tekrar tekrar ele aldıkları geleneğe uygun olarak, Marx'ın yeni bir *bilim* kurduğunu ileri sürebiliriz: "Toplumsal oluşumlar"ın tarihinin bilimi.

Kesin olarak belirtmek için, Marx'ın bilimsel bilgi için yeni bir "kıta", *tarih* kıtası "açtığını" söyleyebilirim – tıpkı Thales'in bilimsel bilgi için matematik "kıtasını" açması gibi, tıpkı Galileo'nun bilimsel bilgi için fiziksel doğa "kıtasını" açması gibi.

Tıpkı Thales'in matematiği kurmasının Platoncu felsefenin doğuşuna "yol açması" gibi, tıpkı Galileo'nun fiziği kurmasının Kartezyen felsefenin doğuşuna "yol açması" gibi, Marx'ın tarih bilimini kurmasının da teorik ve pratik anlamda devrimci yeni bir felsefenin, Marksist felsefenin ya da diyalektik materyalizmin doğuşuna "yol açtığını" ekleyebilirim. Öncesi olmayan bu felsefenin, teorik oluşumu açısından, Marksist tarih bilimi (tarihsel materyalizm) karşısında hâlâ gecikmiş kalması, hem tarihsel-politik nedenlerle, *hem de* teorik nedenlerle açıklanır: Büyük felsefi devrimlerden önce her zaman için büyük bilimsel devrimler gelir ve onları bu bilimsel devrimler "taşır", onların içinde "işlerler", ama bu felsefi devrimlere belirgin ve uygun bir biçim vermek için uzun bir teorik alışma ve uzun bir tarihsel olgunlaşma gerekir. Okuyacağınız metinlerde Marksist felsefeye vurgu yapılmış olması, hem gerçekliğinin ve varoluş hakkının, hem de gecikmişliğinin ölçüsünü çıkarmak ve doğasına biraz daha uygun *teorik* bir varlık biçimi vermeye başlamak içindir.

III

Elbette, bu metinler, yalnızca cahilliklerin ve yanlışlıkların değil, sessizliklerin ya da kısmi sessizliklerin de damgasını, hat-

ta kimi zaman hissedilir biçimde taşır. Tüm bu sessizlikleri ve etkilerini yalnızca aynı anda her şeyi söylemenin imkânsızlığıyla ya da konjonktürün aciliyetleriyle açıklayamayız. Aslında, bazı soruları gerektiği gibi ele alacak düzeyde değildim, bazı güç noktalar benim için karanlıktı: Sonuç, önem taşıyan bazı sorunları ve bazı gerçeklikleri metinlerimde, olması gerektiği gibi açıklayamadım. "Özeleştiri" niteliğinde olmak üzere, özellikle hissedilir olan iki noktayı belirtiyorum.

1. Devrimci pratik için *teorinin* yaşamsal gerekliliğine vurgu yapmış ve ampirizmin tüm biçimlerini teşhir etmiş olsam da, Marksist-Leninist gelenekte çok büyük bir rol oynayan "teori ile pratiğin birliği" sorununu işlemedim. "Teorik pratik"in içinde teori ile pratiğin birliğinden kuşkusuz söz ettim, ama *politik pratiğin* içinde teori ile pratiğin birliği sorununu işlemedim. Bunu belirtelim. Bu birliğin genel tarihsel varlık biçimini incelemedim: Marksist teori ile *işçi hareketi*'nin "kaynaşması." Bu "kaynaşma"nın *somut varlık biçimlerini* incelemedim (sınıf mücadelesi örgütleri – sendikalar, partiler – bu örgütlenmeler tarafından sınıf mücadelesinin yönetim yolları ve yöntemleri, vs.). Bu somut varlık biçimlerinde Marksist teorinin işlevini, yerini ve rolünü belirtmedim: Marksist teori, politik pratiğin gelişimine nerede ve nasıl müdahale eder; politik pratik, Marksist teorinin gelişimine nerede ve nasıl müdahale eder?

Deneyim bana gösterdi ki, bu sorular üzerindeki sessizlik, benim denemelerimin bazı türdeki "okumaları" ("teorici") üzerinde etkili olmuştur.

2. Aynı şekilde, Marx'ın keşfinin teorik olarak devrimci niteliği üzerinde durmuş olsam da, Marx'ın yeni bir bilim ve yeni bir felsefe kurmuş olduğunu belirtmiş olsam da, felsefeyi bilimden ayıran çok önemli farklılığı muğlak bıraktım. Bilimlerden farklı

olarak *felsefeye özgü olan* şeyi neyin oluşturduğunu göstermedim: *Teorik* disiplin olarak ve *teorik* varlık biçimleri ve gerekliliklerı içinde, her felsefenin *politikayla* olan organik ilişkisini ele almadım. Marksist felsefede *pragmatik* bir ilişkiyle alâkası olmayan bu ilişkinin doğasını belirtmedim. Dolayısıyla, bu açıdan, Marksist felsefeyi önceki felsefelerden ayırt eden şeyi açıkça göstermedim.

Deneyim bana gösterdi ki, bu sorular üzerindeki kısmi sessizlik, benim denemelerimin bazı türdeki "okuma"ları ("pozitivist") üzerinde etkili olmuştur.

Teorik ve pratik açıdan sıkı sıkıya birbirine bağlı olan bu iki önemli sorunu sonraki incelemelerde ele almayı düşünmekteyim.

Ekim 1967.
Louis Althusser.

Biyografik Açıklama[1]

Louis Althusser, banka memuru olan babasının şirket tarafından gönderildiği Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. (Babası daha sonra, Cezayir Bankası'nın Marsilya'daki bürosunda müdür olacaktır).

Jean Guitton'un, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1939 temmuzunda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*Ecole normale supérieure* (Ulm Sokağı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın eylül ayında askere alındı, bozgunda esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı[2] ve doçentlik sınavından geçti. O dönemde, sıkı bir dostluk ve entelektüel ortaklıkla Jacques Martin'e (1941 mezunu, Hegel ve Hermann Hesse çevirmeni, 1963'te intihar edecektir, *Marx İçin* ona ithaf edilmiştir) ve Michel Foucault'ya (1946 mezunu) bağlanır. Aynı yıl, ENS'de felse-

1) Althusser'in biyografisi için Yann Moulier-Boutang'ın *Louis Althusser, une biographie*'ye (c. I, Grasset, Paris, 1992 –ikinci cilt yakında çıkacaktır) bakılabilir. Burada yer alan bilgiler, kısmen, *Ecrits Pour Althusser* adlı kitabına (La Découverte, Paris, 1991) eklenmiş olan "biyografik açıklama"ya ve *Bulletin de l'Association amicale de secours des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure* (1993 yılı; 45, rue d'Ulm, 75005, Paris) içinde yer alan Althusser (Louis) maddesine dayanmaktadır. Ayrıca bkz. Gregory Elliott'un mükemmel sentezi: *Althusser. The Detour of Theory*, Verso, Londra ve New York, 1987 (çok eksiksiz bir bibliyografya da vardır; ama yayımlanmamış eserlerinin baskısından öncedir)

2) Bugün *Ecrits philosophiques et politiques* içinde yayımlanmıştır (c. I)

fe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, baş asistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yapacaktır. 1950'den itibaren, ayrıca Lettres de l'Ecole bölümünde sekreterlik yapacaktır.

Yine 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katılır. Aktif olarak, özellikle, Barış Hareketi'nde faaliyet gösterecektir.

1949 yılında Althusser (yeniyetmelik döneminde ateşli bir Katolik'ti ve Katolik gençlik örgütlerinin üyesiydi ve savaştan sonra da birkaç yıl boyunca "işçi rahipler" hareketiyle sıkı ilişkiler sürdürmüştü), *L'Évangile captif*'de (*Jeunesse de l'Église*'in X. Defteri) "Müjde günümüz insanlarına duyuruldu mu?" sorusuna cevap olarak, Hıristiyanlığın tarihsel konumu üzerine bir makale yayımlar.

Ellili yıllarda, özellikle *Revue de l'enseignement philosophique*'de birkaç makale yayımlar (özellikle "Tarihin Nesnelliği Üzerine Paul Ricœur'e Mektup"), sonra, 1959 yılında, ilk kitabı olan *Montesquieu. La politique et l'histoire* PUF Yayınları'nın Jean Lacroix yönetimindeki dizisinden çıkar.

1960 yılında, PUF Yayınları'nda Jean Hyppolite'in yönettiği dizide, Althusser'in Ludwig Feuerbach tercüme ve sunumu yayımlanır: *Manifestes philosophiques*.

1961 yılında, (yöneticisi Georges Cogniot ve yazı kurulu sekreteri dostu Marcel Cornu olan) *La Pensée* adlı dergide, Althusser'ci Marx okumalarının ilk tezahürü olan "Genç Marx Üzerine – Teori Sorunları" makalesi yayımlanır (*Marx İçin*'de yeniden yayımlanacaktır).

1964 yılında, *La Nouvelle Critique*'de, "Freud ve Lacan" adlı makalesi yayımlanır. *Positions*'da (Éditions sociales, 1976) yeniden yayımlanacak olan bu makale,[3] Fransa'da Marksizm ile psi-

3) *Psikanaliz Üzerine Yazılar: Freud ve Lacan*'da [*Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*] yeniden yayımlanacaktır (Stock/IMEC, Paris, 1993 ve Le Livre de Poche, Paris, 1996).

kanaliz arasındaki ilişkileri derinden dönüştürecektir. Aynı yıl Althusser (SFP'den atılan) Jacques Lacan'ı seminerlerini vermek üzere ENS'ye davet ettirir (birinci yıl Spinoza'ya başvuruyla açılır ve *Concepts fondamentaux de la psychanalyse*'i işler).[4]

1965: *Marx İçin* [*Pour Marx*] (1961-1965 tarihli makaleler derlemesi) ile *"Kapital"i Okumak* [*Lire "Le Capital"*] (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar ve Roger Establet ile birlikte) yayımlanır. Bu eserler, François Maspero (Paris) Yayınları'nın "Teori" dizisinin açılış kitaplarıdır. Kitaplar tüm dünya dillerine çevrilecek, şiddetli tartışmalara yol açacak, ama aynı zamanda "Marksizmin yeni başlangıcı" olarak da selamlanacaktır (Alain Badiou). Marksist tartışmada yirmi yıl boyunca önemli etkileri olacaktır. Marx'ın eserinde "epistemolojik kopuş" olduğunu ileri süren, ve, "Stalin'in kişiliğine tapma" eleştirisi sürerken, tarihsel materyalizm ile "teorik hümanizm"in uyuşmazlığını ileri süren 1961 tarihli makalenin Komünist Parti içinde zaten başlatmış olduğu polemiği bu eserler iyice şiddetlendirecektir. *La Pensée* ve *La Nouvelle Critique* dergileri bunlara özellikle karşılık verecek, ayrıca çok sayıda komünist olmayan yayında da yankıları görülecektir. Aynı zamanda, bu eserler, "yapısalcılığın" kurucu metinleri arasına yerleştirilecektir. "Yapısalcılığın" nüfuzu –şiddetli direnişlere rağmen– Fransız felsefesinde yayılır (Lévi-Strauss'un, Lacan'ın, Barthes'ın, Foucault'nun yanında). "Sorunsal", "semptomal okuma", "yapısal nedensellik", "üstbelirlenim", "ideolojik imgelem" gibi nosyonlar on yıl boyunca, "Althusser'cilik"e referanslarıyla –ya da referanssız– felsefi söylemin ufkunu oluşturmaya katkıda bulunur. Althusser'i ve etkisini açık-

4) Kişisel ve kolektif teorik faaliyetin yoğun olduğu bu dönemde Althusser'in ENS'deki seminerleri şu konulara ayrılmıştır: 1961-1962 yılında *Genç Marx*'ın incelenmesi, 1962-1963 yılında *yapısalcılığın kökenleri üzerine*, 1963-1964 yılında *Lacan ve psikanaliz*, son olarak da 1964-1965 yılında *"Kapital"i Okumak* (aynı adlı kolektif eserin kaynağı budur).

ça hedef alan Sartre, "*nosyon*'a karşı *kavram*'dan yana olma"nın önemi üzerinde duracaktır.

Élisabeth Roudinesco'ya göre (*La Bataille de Cent Ans. Histoire de la psychanalyse en France*, c. II), Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. René 1987 yılına kadar onunla ilgilenecektir.

1966 yılında, Choisy-le-Roi'da Althusser'in yokluğunda toplanan komünist filozoflar birliği, partinin resmi filozofu olan Roger Garaudy'nin "teorik anti-hümanizm"e karşı bir suçlamasını dinler. Aragon'un başkanlık ettiği Argenteuil Merkez Komitesi'nde (11-13 Mart), hem Garaudy'nin, hem de Althusser'in tezlerine resmi olarak karşı çıkılır. Lucien Sève (ENS'de gördüğü eğitimin başlangıcında Althusser'in öğrencisi ve uzun süre de dostu olacaktır) FKP yönetimine en yakın filozof olur.[5] Aynı yıl, Althusser (Komünist Öğrenciler Birliği'ndeki bir ayrılıktan doğan Maoist eğilimli Marksist-Leninist Genç Komünistler Birliği) UJCML'nin yayın organı olan *Cahiers marxistes-léninistes* için "[Çin] Kültür Devrimi Üzerine" adlı bir makaleyi isimsiz olarak yazar. Bu birliğin birçok yöneticisi –özellikle Robert Linhart– Althusser'in öğrencisi ve dostudur, ya da geçmişte öğrencisi ya da dostu olmuş kişilerdir. Althusser metnini şöyle bitirir: "Kültür devrimini ihraç etmek söz konusu değildir. Ama onun teorik ve politik dersleri *tüm* komünistlere aittir." Böylece, bazılarının ikili oyun diye kabul edecekleri (ve teşhir edecekleri) dönem açılır. Althusser'in, enternasyonal komünist hareketin üyelerinin birliğine –teorik temellerde– katkıda bulunma umudundan asla vazgeçmemiş olması muhtemeldir.

Yine 1966 yılında, ENS'deki Rousseau üzerine derslerinden

5) "Humanizma Tartışması" üzerine 1967 yılında tasarlanmış bir kitap için Althusser'in kaleme aldığı uzun bir giriş metni *Écrits...*, *a.g.e.*, c. II, s. 433-532'de bulunur.

"*Toplumsal Sözleşme* Üzerine (Uyumsuzluklar)"ı, *Cahiers pour l'analyse, no 8, L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* sayısında; ve "Crémonini, Soyutun Ressamı"nı *Démocratie nouvelle,* no 8, Ağustos 1966'da yayımlar.

1967 yılında, Althusser Sovyet dergisi *Voprossi Filosofii* için "Marksist Felsefenin Tarihsel Görevi" üzerine uzun bir deneme yazar. Yazı, dergi tarafından reddedilecek, ama 1968 yılında Macaristan'da yayımlanacaktır. FKP'nin XVIII. Kongresi'nde Henri Fiszbin (Paris Federasyonu'nun müstakbel sekreteri) şu açıklamayı yapar: "Teorik bir anti-hümanizmden ve başka sorunlardan yana argümanlar geliştiren bazı yoldaşların kendilerini sorgulamaları ve tavırlarının olumsuz politik sonuçları hakkında neler düşündüklerini bize söylemeleri gerektiği kanısındayız. Düşmanlarımız, partiye karşı mücadelelerinde bu yoldaşların yazılarını hatırlatıyorlar ve onlar da hiçbir şey demiyor." Régis Debray'ın *Devrimde Devrim* kitabı hakkında yazdığı bir mektupta[6] Althusser şöyle der: "Senin de bildiğin gibi, kimi zaman geri çekilmek ve her şeyin bağlı olduğu incelemelere girişmek *politik olarak aciliyet taşır.*"

1967-1968 yılında Althusser ENS'de (Pierre Macherey, Étienne Balibar, François Regnault, Michel Pêcheux, Michel Fichant ve Alain Badiou ile birlikte) "Bilim Adamları İçin Felsefe Dersleri"ni düzenler; Mayıs olaylarıyla birlikte dersler kesintiye uğrar. İlk dört dersi, gözden geçirilmiş olarak, 1974 yılında *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* [*Philosophie et philosophie spontanée des savant*] adı altında yayımlanır ("Teori" dizisi). Althusser burada, "felsefenin bilimlerle ilişkisinin felsefenin *özgül* belirlenimini oluşturduğunu" ileri sürer (hakikat üzerine olan beşinci ders yayımlanmamıştır). ("Felsefe, teori alanın-

6) Yayımlandığı yer: Régis Debray, *La Critique des armes,* Le Seuil. Paris, 1974.

da, daha kesin ifade edersek: bilimler nezdinde politikayı temsil eder, – ve tersi, felsefe, politikada, sınıf mücadelesine katılan sınıfların nezdinde bilimselliği temsil eder.")

Mayıs 1968'de, depressif bir dönem nedeniyle yeniden hastaneye yatırılan Althusser Quartier Latin'de yoktur. Olaylar olup bittikten sonra olayın boyutunu değerlendirmeye kalkıştığında, "ideolojik kitle isyanı" olarak niteler. Bunun ardından gelen mektuplaşmalara ve teorileştirme çabalarına bugün erişebilmekteyiz (özellikle "Michel Verret'nin *Öğrenci Mayısı* Makalesi Hakkında", *La Pensée,* no 145; ve Maria-Antonietta Macchiocchi'nin *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser* adlı kitabında (Feltrinelli, 1969) yayımlanan ama Maspero'nun yaptığı Fransızca baskıda yer almayan mektuplar). Nihayet ve özellikle, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesi (*La Pensée,* no 151, 1970). Bu makale, 1969 yılında giriştiği *Devlet, Hukuk, Üstyapı* üzerine tamamlanmamış bir çalışmadan alınmadır.[7] Burada özellikle şu yorum okunabilir: "İdeoloji, bireyleri özneler olarak çağırır, adlandırır. Sonuç [...] özneler 'yürür', 'kötü özneler' hariç, çoğu durumda, 'kendiliklerinden yürürler'..." Üniversiteye geri döndüğünde, *La Cause du peuple* Maocuları Althusser'e revizyonizmin destekçisi diye şiddetle saldırırlar. Diğer yandan FKP yönetimi de Althusser'i Maocuların akıl hocası olarak görmeye devam etmektedir... Bununla birlikte, *L'Humanité* "Fikirler" sayfasında, Flammarion'un cep dizisinde yeni baskısı yapılan *Kapital*'in birinci kitabına yazdığı önsüzün önemli bölümünü yayımlar.

1970 yılında Althusser, Marta Harnecker'in, bir milyon satacak olan *Principios elementales del materialismo historico* adlı kitabına (Siglo XXI, Mexico-Buenos Aires) bir önsöz kaleme alır

7) Bu taslağın tümü, 1970 tarihli makalenin çeşitli değişkeleriyle birlikte, Jacques Bidet'nin çabaları sonucu bugün *Yeniden Uretim Üzerine [Sur la reproduction]* adı altında yayına hazırlanmıştır (PUF, "Actuel Marx Confrontation" dizisi, Paris, 1995)

("Sınıf mücadelesi, sınıfların varlığının (türemiş) bir etkisi değildir: Sınıf mücadelesi ile sınıfların varlığı aynı şeydir"). "Teoride sınıf mücadelesi" tezinin yine ifade bulduğu başka değişik metinlerle birlikte (özellikle 1968 tarihli *L'Unità*'daki söyleşi: "Devrim Silahı Olarak Felsefe"), bu metin de 1976 yılında Éditions sociales'in yayımladığı *Positions* derlemesinde yer alacaktır. O dönem, Althusser'in Latin Amerika'daki etkisinin dorukta olduğu yıllardır; bazı militanlar ve entelektüeller onu neredeyse yeni Marx olarak kabul etmektedir, ama yine Latin Amerika'da Althusser üzerine çok çalışılacak ve çok tartışılacaktır.

1973 ve 1974 yıllarında, Althusser Marksist felsefeye dair yeni kavrayışını iki kısa metinde ifade eder: Bir İngiliz komünistiyle polemiği aracılığıyla, felsefi hümanizm eleştirisini sertleştirdiği ve "Stalinci sapma"yı "ekonomizm/hümanizm çifti"nin acı serüveni olarak nitelediği *John Lewis'e Cevap* [*Réponse à John Lewis*] ("Teori" dizisi); ve kendinden ve öğrencilerinden, özellikle, "yapısalcı olmamış olsak bile [...] başka türlü güçlü ve tehlikeli bir tutkunun kurbanıydık: *Spinozacıydık*," diye söz ettiği *Özeleştiri Öğeleri* [*Éléments d'autocritique*, (Hachette Littérature)].

1975 yılında, Picardie Üniversitesi'nde doktora tezini "çalışmaları üzerinden" savunur (bkz. "Amiens Tez Savunması", *Positions*'da yeniden yayımlandı: "Machiavelli'yi hatırlıyorum, onun ender olarak dile getirilen ama her zaman uygulanan yöntem kuralı, *aşırılıkları* düşünme gerekliliğidir."). Ertesi yıl, Hélène Rytman'la evlenir (Direniş içindeki ve mesleğindeki adı Legotien'dir). SEDES'de araştırma görevlisi sosyolog olan ve burada, Fransa ve Afrika'daki kırsal gelişme ve toprak düzenlemesi politikalarına köylülerin tepkileriyle özellikle ilgilenen Hélène otuz yıl boyunca Althusser'e eşlik eder.

Bu yıllar boyunca ("Ortak Program" yılları) Althusser

FKP'nin kamusal inisiyatiflerine oldukça düzenli olarak katılır. Özellikle, 1973 yılında, *L'Humanité* şenliği sırasında, "Komünistler, Entelektüeller ve Kültür" üzerine halka açık bir tartışmaya Louis Aragon ve Jean Elleinstein'la birlikte katılır (*L'Humanité*'nin yöneticisi Roland Leroy ile çok dostça olan ilişkilerini her zaman sürdürmüştür) ve 1976 yılında da Lucien Sève'in daveti üzerine Kitap Fuarı'na katılır. Ama, Dominique Lecourt'un *Lyssenko, Bir "Proletarya Bilimi"nin Gerçek Tarihi* [*Lyssenko, Histoire réelle d'une "science prolétarienne"* ("Teori" dizisi)] adlı kitabına[8] yazdığı önsözde Sovyetler Birliği hakkında şöyle der: "Bir yanlış karşısında devamlı olarak susuluyorsa, bu, onun sürüp gittiğinin kanıtıdır: Bu suskunluk, yanlışın sürüp gitmesini sağlamak *için* de sürdürülüyor olabilir. Yanlışın sürmesinden beklenen politik avantajlar için susuluyor olabilir." *L'Humanité* bir bildirisinde, "aşikâr aşırılıklar"dan söz eder ve Althusser'i, "kişisel çalışmalarında partinin kolektif düşünce gelişimini tümüyle bilmezden gelmek"le suçlar. Sonra, FKP'nin XXII. Kongresi'nde "proletarya diktatörlüğü" sloganının terk edilmesi önerisinin kışkırttığı polemik başlar. 1976 yılında Komünist Öğrenciler Birliği'nin düzenlediği bir konferansta (1977 yılında François Maspero tarafından *22e Congrès* adı altında yayımlanır), Althusser özellikle bu kararın alınma *biçimini* ve kendi teorisinin –"Galileo'dan beri her materyalist bilmektedir ki, çok sayıda içerimi olan gerçek bir sorunu nesnel olarak yansıtan bilimsel bir kavramın yazgısı, politik bir kararın konusu olamaz."– Komünist Parti'de –*Marx İçin*'de "Fransız sefaleti" üzerine sözlerine karşılık olarak– gördüğü küçümsemeyi eleştirir.

"Avrupa Komünizmi" stratejisinin Avrupa'da, özellikle İtalya'da başlattığı daha genel tartışmalar bu münakaşayı keser. *Il*

8) 1995 yılında PUF'ten yeni baskısı yapıldı ("Quadrige" dizisi)

Manifesto gazetesinin (kurucularından biri, Althusser'in dostu, İKP'nin eski merkez komite üyesi Rossana Rossanda'dır) düzenlediği "Devrim Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet"[9] konulu Venedik kongresinde, "Nihayet Marksizmin Krizi!" teması üzerine görüş belirtir. Bu yazısında, kurtuluşçu çabaları selamlarken, bunların "yeni bir görüngü olmadıklarını", yirminci yüzyılda Marksizmin tüm tarihine yayıldığını ileri sürer. 1978 yılında, *Enciclopedia Europea* için yazdığı makalesi de İtalya'da yayımlanır.[10] Burada, Spinoza'nın bir deyişine karşılık olarak şöyle yazmaktadır: "Marksizm, kendi tarihinin trajedilerinden, bu trajedileri mahkûm ederek ya da üzülerek kurtulamayacaktır. [...] Nihayet, kendinin ne olduğunu anlamaya başladığında değişecektir." Ayrıca da, aynı yıl, *Il Manifesto*'nun düzenlediği bir tartışmanın metinlerinin bir araya geldiği *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser* (De Donato, Bari) adlı kitaba katkısı yayımlanır. Althusser, "yönetim partisi" nosyonunu eleştirmekte ve "devlet dışı" bir devrimci parti nosyonunu savunmaktadır, ayrıca Marksizmin "tamamlanmış teori" olarak görülmesini de eleştirmektedir.[11]

Çalışmasının çok sık kesintiye uğradığı bu dönem metinleri arasında –bugün ulaşabildiğimiz ya da yakında ulaşılır hale gelecek tamamlanmamış müsvettelerden bağımsız olarak– "Felsefenin Dönüşümü" üzerine Granada Üniversitesi'nde verdiği konferansları ("Marksist felsefe vardır, ama asla 'felsefe' olarak üretilmemiştir..."),[12] Katalonya Mimarlık Fakültesi'nde verdiği konferansları ("Marksist Teorinin ve Enternasyonal Komünist Hare-

9) Bu başlık altında Éditions du Seuil tarafından yayımlanmıştır. Paris, 1978.
10) C. VII, Garzanti, Milano. Fransızca metin *M. Mensuel, marxisme, mouvement*, no 43, Ocak 1991.
11) Fransızca metin *Dialectique* dergisi, no 23, Paris, 1978
12) Krş. *Sur la philosophie* cildi. Fernanda Navarro ile söyleşi ve yazışmalar, ardından, *La Transformation de la philosophie*, dizi "L'Infini". Gallimard, Paris, 1994.

ketin Krizinin Bazı Sorunları": "[...] Ampirizm, proletaryanın sınıf mücadelesinin bir numaralı düşmanıdır") belirtebiliriz. Ayrıca, psikanaliz üzerine metinler: "Doktor Freud'un Keşfi". Bu metnin ilk hali Tbilissi'deki Bilinçdışı Konulu Fransız-Sovyet Sempozyumu'na (1979) sunulmak üzere hazırlanmıştı. Ama Althusser buna katılamayacaktır (bu metin onun tarafından geri çekilecek ve ikinci bir metin verilecektir: "Marx ve Freud Üzerine"; ama bu ilk metin daha sonra Althusser'in onayı olmadan düzenleyici Léon Chertok tarafından yayımlanacaktır).[13] Son olarak da, Fondation Nationale des Sciences Politiques'deki [Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı] "Machiavelli'nin Yalnızlığı"[14] konulu konferansı belirtelim ("Düşüncesi birazcık da olsa tarih yapmaya katkıda bulunsaydı orada olamayacağını biliyordu.").

Nisan 1978'de (partiden asla ayrılmamış olan ve hücresinin faaliyetine katılmaya hiç ara vermemiş olan) Althusser, diğer beş komünist entelektüelle birlikte açık bir mektup imzalayarak, sol birliğin parçalanmasından sonra "FKP içinde gerçek bir politik tartışma" talep eder. *Le Monde* gazetesinde "Komünist Partide Artık Varlığını Sürdüremeyecek Olan Şeyler" başlığı altında bir dizi makale yayımlar (bir önsözle birlikte, bu başlık altında François Maspero tarafından yayımlanacaktır). Burada şu nükte görülür: "Marx, 'bilinç her zaman geri kalır' diyordu. Parti yönetimi bu ilkeyi şaşmaz bir şekilde, sert eleştiriden çekinmeden uygulamaktadır: *Bilinçli olduğuna emindir, çünkü geri kalmıştır...*" Parti basını ve örgütleri, başta genel sekreter olmak üzere, Althusser'i, "solcu" ve "sağcı" muhaliflerle birlikte yaylım ateşe tutarlar.

13) *Dialogue franco-soviétique sur la psychanalyse* derlemesinde (Privat, Toulouse, 1984). Krş. bugün: Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, metinleri derleyen ve sunan Olivier Corpet ve François Matheron, Stock/IMEC, Paris, 1993 (yeni baskı Le Livre de Poche, 1996).
14) Bugün *Futur antérieur*, no 1, İlkbahar 1990'da yayımlandı.

15 Mart 1980'de, Althusser Paris'teki Freudçu Okul'un fesih toplantısına katılır ve "psikanaliz görenler adına" Lacan'a (ertesi yıl ölecektir) "mükemmel ve içler acısı Arlequin'" muamelesi yapar.

Mayıs 1980'de, cerrahi bir müdahalenin ardından Althusser çok ciddi bir depresif döneme girer. En azından 1948'den beri, "manik-depresif psikoz"dan muzdaripti, psikanalizini sürdürürken, aynı zamanda, psikiyatrik ve kimyasal-terapik tedavi görmek için sık sık hastanede ve klinikte yatıyordu. Tüm yaz boyunca yine Paris'te bir kliniğe yatırılır. Durumu iyileşmez, ama ekim ayı başında doktorlar onu evine gönderebileceklerini düşünürler ve karısıyla birlikte evine kapanır. 16 Kasım 1980'de Hélène Althusser ENS'deki dairelerinde kocası tarafından boğazlanmış olarak bulunur. Sainte-Anne hastanesine acil olarak kaldırılan Althusser hakkında, psikiyatrik uzman incelemesinin ardından ("sert bir melankolik evre" tanısı konulmuştur), Ceza Yasasının 64. maddesinin uygulanmasıyla cezai ehliyetinin olmadığı ilan edilir ve emniyet müdürlüğü kararıyla önce Sainte-Anne'da, sonra Soisy-sur-Seine'deki L'Eau-Vive'de (Paris'in 13. bölge hastanesi) tutulur. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından görevinden emekliye ayrılır.

1984-1986 arasında, yeni psikiyatrik incelemeden sonra, emniyet müdürlüğünün yeni bir kararıyla idari kapatılmasına son verilir; günlerini Paris'teki dairesi ile hastane bölümü arasında geçirir, içe kapalı, ama kısmen normal bir yaşama geri döner. Fernando Navarro ile bir söyleşi yapar. Bu söyleşi Meksika'da *Filosofía y marxismo* adı altında yayımlanacaktır (Siglo XXI Editores, 1988).[15] Uzun bir otobiyografik metin kaleme alır: *Gelecek*

Arlequin: İtalyan komedisinde renk renk parçalardan yapılmış bir giysi giyen güldürücü tip; genellikle biri gülerken diğeri –içteki, asıl– ağlayan iki yüzle resmedilir.

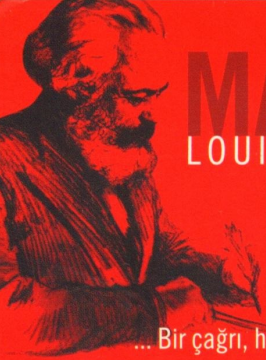
15) Fransızca tercümesi (kısaltılmış, ama bir yazışma eklenmiş) *Sur la philosophie*'de yayımlanır

Uzun Sürer [*L'avenir dure longtemps*]. Birkaç dostuna ve hatta yayıncılara gösterdikten sonra, taslağı çekmecesine kilitler.[16] Kendisi gibi eski bir Stalag mahkûmu olan, filozof ve teolog dostu Stanislas Breton'u sık sık görür ve onunla "rastlantısal materyalizm" ve "özgürlük teolojisi" üzerine tartışır.[17] 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Elimizde bulunmayan çok sayıda Althusser metninin yakın dönemde yeni baskısı yapılmıştır ve başka yeni baskılarla birlikte yayımlanmamış yazıların da yayımlanacağı duyurulmuştur. Althusser'in Elyazısı notlarını elinde bulunduran IMEC, Éditions Stock'la işbirliği içerisinde esas olarak yayımlanmamış metinlerden oluşan beş cilt yayımladı. Bu ciltler Yann Moulier-Boutang, Olivier Corpet ve François Matheron tarafından notlandırıldı ve sunuldu (krş. yukardaki referanslarımız).

Étienne Balibar

16) Bu metin Althusser'in ölümünden sonra Yann Moulier Boutang ve IMEC'in çabalarıyla yayımlandı: *L'avenir dure longtemps*, ilaveten *Les Faits*, genişletilmiş yeni baskı, sunum Olivier Corpet ve Yann Moulier-Boutang, Le Livre de Poche, 1994.
17) Krş. Stanislas Breton'un tanıklığı, "Althusser aujourd'hui", *Archives de philosophie* içinde, c. 56, defter 3, Temmuz-Eylül 1993, s. 417-430.



MARX İÇİN

LOUIS ALTHUSSER

... Bir çağrı, hatta bir slogan niteliğindeki bu ad, bugün hâlâ yüksek sesle ve güçlü bir şekilde –belki de yeniden– çınlıyor.
Bu kitapta girişilmiş olan iş, Marksizme teorik bir çehre ve bir vücut verme yönünde, çağımızın en akıcı ve anlamlı, aynı zamanda da en fazla kanıtlara dayalı çabalarından biri...

ISBN 975-8607-94-4

9 789758 607945

ithaki